

tación de la democracia liberal burguesa; della Volpe en cambio siguió trabajando en la línea señalada por Togliatti con la consideración de que en Italia y más en general en las sociedades europeas lo único que podía oponerse con realismo a los proyectos de la burguesía era una especie de socialdemocracia dinámica o reformismo "revolucionario" equidistante entre la socialdemocracia clásica y el leninismo. Volveremos sobre esto. Pero ahora conviene retroceder a la afirmación según la cual el dellavolpismo habría sido a finales de los años cincuenta una alternativa de izquierdas a la política dominante en el PCI.

Probablemente el primero en sugerir esa idea, aunque de una forma bastante indirecta, fue Mario Tronti en 1958. Inspirándose en algunos escritos dellavolpianos y señaladamente en "Marx e lo Stato moderno rappresentativo", Tronti rebasaba el plano metodológico del pensamiento de della Volpe para extraer consecuencias político-culturales. El contexto de su argumentación era en aquella fecha la polémica con Togliatti acerca de la actualidad y de los límites del historicismo gramsciano; su tesis principal, esta: la obra de Gramsci es una inversión de Croce, pero como la necesidad de medirse con el historicismo idealista crociano era una tarea histórica limitada en el tiempo ha dejado de tener vigencia, de modo que la problemática gramsciana respecto del marxismo, que tuvo en esto su punto de partida, había dado ya de sí todo lo que podía dar. Desde este punto de vista el límite central del historicismo absoluto y de la subsiguiente interpretación del marxismo como filosofía de la praxis es precisamente el concepto de que el saber por excelencia sigue siendo la filosofía, lo cual implica "un sospechoso distanciamiento en lo referente a la ciencia". Conclusión: hay que ir más allá de Gramsci. Y en esto della Volpe enseña: de la misma manera que el aspecto analítico, científico, de la obra de Marx hace inaceptable la dialéctica especulativa y el espíritu de sistema de Hegel, así también, teniendo en cuenta el estado de la discusión marxista de entonces, se precisa una corrección del gramscismo que prescindiera de su fondo filosófico, de la tentación a convertir

el materialismo histórico en una nueva filosofía integral de la historia. Ahora bien, prescindir de la tendencia a la especulación y del espíritu de sistema significa para Tronti alejar la política de la filosofía y acercarla a la ciencia.⁹

La coincidencia de la posición de Tronti con el disgusto de la volpiana frente a los preconceptos idealistas que impiden observar los hechos y valorar la ciencia moderna es evidente. Por otra parte esta argumentación explicitaba sin lugar a dudas una crítica del historicismo gramsciano que en lo publicado hasta entonces por della Volpe estaba a lo sumo implícita. Pero, en cualquier caso, de ahí no se sigue sin más una alternativa político-cultural de izquierdas en un sentido comunista. Para comprender las razones que en los años siguientes hicieron relativamente plausible esa inferencia hay que tener en cuenta que en ellos Tronti, junto con Raniero Panzieri y otros iban a dar vida a la revista Quaderni rossi considerada como el primer proyecto italiano de alternativa teórica revolucionaria al togliattismo. Este proyecto tuvo como punto de partida la insatisfacción de unos pocos militantes socialistas o comunistas frente a los programas políticos y sindicales del PSI y del PCI; insatisfacción motivada sobre todo por su creencia en que las acciones obreras espontáneas de la época estaban indicando ya una nueva fase del capitalismo italiano, precedían o rebasaban las orientaciones de los sindicatos establecidos y se veían frenadas por una mala percepción global de la vida de los trabajadores en la fábrica.

Estas convicciones llevaron progresivamente al colectivo de Quaderni rossi a bosquejar un programa de estudios y una línea general de actuación política que en varios aspectos adelantan temas luego convertidos en tópicos por la nueva izquierda sesentayochesca. Sus puntos centrales, dicho sea resumidamente, fueron los siguientes: 1) ruptura con la tradición marxista italiana que cristalizó preferentemente en el PCI pero también en el PSI; 2) afirmación del estatuto científico del marxismo: retorno al Marx del Capital con la consideración, sin embargo, de que esta es una obra de análisis propia del período concurrencial del capitalismo; 3) en consecuencia, necesidad de un análisis particularizado del neo-

capitalismo al objeto de mostrar los efectos de la planificación en el ámbito político-social y de la nueva organización del trabajo en los centros puntales del sistema productivo; 4) intervención en las luchas obreras de vanguardia con especial insistencia en el papel que empezaban a jugar en ellas los trabajadores jóvenes. En sus inicios este programa excluía de la ruptura con la tradición propia al joven Gramsci consejista de los años 1919-1920, se aprovechaba -al menos como punto de partida teórico- de la orientación científica del marxismo dellavolpiano e incorporaba al análisis del capitalismo maduro sugerencias tomadas tanto de la escuela de Frankfurt como de algunos de los sociólogos norteamericanos más en boga en la época.¹⁰

Hay todavía algún dato más que avala la idea de una relación teórica entre el dellavolpismo y los fundadores de Quaderni rossi. En primer lugar, la formación inicialmente dellavolpiana de Raniero Panzieri, el cual fue durante algunos años profesor de filosofía del derecho en la Facultad de Letras de la Universidad de Messina donde conoció a della Volpe y le trató, según parece, con cierta amistad. En segundo lugar, la propuesta hecha por el propio Panzieri en el sentido de incorporar al comité de redacción de Quaderni rossi a algunos de los más conocidos discípulos de della Volpe, señaladamente a Colletti y a Cerroni. En tercer lugar, las referencias a aquél o la incorporación de temas típicamente dellavolpianos (antihegelismo, insistencia en la importancia del método científico y de las abstracciones determinadas en las ciencias sociales) que aparecen en los editoriales y artículos de los primeros números de la revista.¹¹ Partiendo de tales datos se ha llegado a veces a una generalización abusiva, según la cual della Volpe habría sido un mentor o antecesor de la nueva izquierda italiana.

Con esa generalización empiezan los equívocos, bastante frecuentes, en las interpretaciones de la orientación política de della Volpe. En su forma extrema dicha generalización se resume diciendo que la hipótesis metodológica dellavolpiana vuelve a situar en primer plano la más ge-

neral contradicción propia del capitalismo, la que opone el desarrollo de las fuerzas productivas a la permanencia de la apropiación privada de los medios de producción; como consecuencia de ello -se argumenta- della Volpe entra en conflicto con el análisis de la economía italiana según el cual a finales de los años cincuenta seguían contando mucho allí el atraso tecnológico y la desproporción entre crecimiento industrial en el norte y miseria en el sur.¹² De este conflicto en la apreciación de los rasgos más salientes del capitalismo italiano se seguiría, por implicación, una cierta reticencia respecto de la estrategia comúnmente conocida como "vía italiana al socialismo".

En este punto la interpretación se aparta ya de los hechos, es decir, trata de della Volpe genéricamente para afrontar otro tema: la crítica a la línea política seguida entonces por el PCI. Ya a partir de ahí entra en la especulación; no sólo se fuerza el pensamiento político de della Volpe sino que además se toma el dellavolpismo como un todo homogéneo en el plano de la teoría política. Lo especulativo en esta forma de ver las cosas no es, desde luego, la crítica a la falta de fundamento de una vía democrática al socialismo que acomodaba el análisis económico a lo que se consideraba políticamente posible en función de la situación internacional, perdiendo con ello o dejando en un oscuro segundo plano los síntomas de maduración de una economía en la cual se estaba ya forjando lo que luego sería denominado "milagro" italiano. Al contrario: esta discusión de un análisis socioeconómico insuficiente -tan parecida por lo demás, mutatis mutandis, a la que tuvo lugar poco después en la izquierda española- fue sin duda de mucho interés. Ella contribuyó, sí, a conformar lo que habitualmente se conoce con el nombre de nueva izquierda; y este es tal vez el mérito principal de la experiencia de Quaderni rossi. Pero cuesta trabajo ver en qué forma se relaciona della Volpe con tal problemática, salvo que se identifique el llamamiento genérico a hacer ciencia con hacerla realmente, y esto con una política determinada.

En realidad la especulación en este caso resulta alentada, como se ha insinuado, por la diversidad de las expectativas que de manera natural crea un pensamiento de inspiración marxista que moviéndose predominantemente en el plano metodológico subraya sin embargo al mismo tiempo la relativa autonomía de la teoría, insisten en la finalidad político-social de la misma, rechaza por principio todo tipo de apriorismo y da especial relevancia al análisis concreto de las situaciones específicas. Esta orientación enlazaba con apremios tal vez condicionados por otros motivos pero sentidos igualmente en varios y diversos ambientes de la izquierda italiana de la época, sobre todo entre los intelectuales más próximos al movimiento sindical. Desde 1955 hasta 1960, en efecto, fueron muchas las voces que se alzaron contra el doctrinarismo y en favor de la investigación empírica: se empieza a percibir los efectos negativos para la batalla sindical de la falta de análisis de los cambios en la estructura productiva empresarial; se consideran con detenimiento las consecuencias del progreso técnico en la fábrica y en la sociedad; se presta mayor atención a los factores internacionales de la dinámica económica y a la nueva configuración de los poderes en el capitalismo avanzado; se discute sobre automatización y racionalización de la economía. En tal ambiente cobran nuevo auge los estudios económicos y sociológicos y en ellos se hace notar, junto a la influencia de Marx y de Weber, la lectura de Dobb y de Schumpeter, de Pollock y de Friedmann.

No hay, sin embargo, dato alguno que permita afirmar que della Volpe compartía un análisis socioeconómico de la situación italiana distinto del mantenido por la dirección del PCI, entre otras razones porque la suya siguió siendo una reflexión filosófica globalizadora, muy ajena al análisis económico o sociológico particularizado. Además, si ha de aceptarse -por la fuerza de las cosas, puesto que así ocurrió- que de apreciaciones económico-sociológicas muy similares brotaron opciones políticas bastante diferenciadas,¹³ ¿cómo no ver que de la aún más general afirmación de la existencia de una contraposición entre fuerzas productivas y

relaciones de producción, aplicable a todo tipo de formación capitalista, no se sigue línea política alguna sino, de ser cierta la premisa, solamente la posibilidad de una crisis del sistema con formas sociales alternativas varias? Debe añadirse en honor a la verdad que Tronti y sobre todo Panzieri tenían ya a principios de los años sesenta clara consciencia de las insuficiencias analíticas de la obra de della Volpe así como de la dirección, contraria a la suya, en que ésta se movía desde el punto de vista político.¹⁴ Si pese a ello lo que fue en su momento aire de familia en el plano del método o también coincidencia casi trivial a la hora de resaltar la necesidad del análisis social acabó convirtiéndose luego en vínculo teórico y aún en la consideración del dellavolpismo como antecedente del grupo de Quaderni rossi, tal operación desproporcionada ha de ponerse en la cuenta de las viejas manías en parte restauradas después del Sesentayocho.

Una de estas viejas manías consiste en concentrar los esfuerzos en buscar las implicaciones políticas de una metódica o de un punto de vista epistemológico en lugar de cotejar las pocas pero suficientes declaraciones expresas del propio della Volpe. Naturalmente esta misma manía puede llevar a conclusiones muy distintas, y así en los últimos tiempos ha producido interpretaciones tan enfrentadas que abarcan casi todo el arco posible de las etiquetas ad hoc; se ha visto en della Volpe y en el dellavolpismo, además de un antecedente teórico de la nueva izquierda, una nueva forma de estalinismo, un antitogliettismo inconsecuente, un eclecticismo conciliador de las diversas posiciones existentes en el PCI, una reflexión funcional a la política de este partido y, en cuanto tal, ilustradora, de la nueva ortodoxia, o, por último, un punto de vista que adelanta con menos vacilaciones que el oficial, representado por Togliatti, lo que con el tiempo acabaría llamándose eurocomunismo. Disculpa algo el apresuramiento de algunas de estas conclusiones el que no sea muy fácil seguir cronológicamente en las Opere de della Volpe su evolución filosófico-política, dado que él mismo en la redacción defini-

tiva de los ensayos y artículos que compondrían sus principales libros (en este caso Rousseau e Marx, aunque no sólo) tendía a prescindir de toda "accidentalidad perturbadora", esto es, de opiniones y argumentos expresados en una determinada fecha pero considerados luego inapropiados por su dependencia de tal o cual polémica pasada.

Aun así varios de los equívocos surgidos en torno a della Volpe como filósofo político se explican mejor si se tiene en cuenta una tradición bastante arraigada en el movimiento comunista desde la doble crítica de Lenin al reformismo bernsteiniano y al empiriocriticismo. Esta tradición ha ido creando el insano hábito consistente en inferir de la rectificación de algún aspecto de la antropología filosófica, de la metódica o de la visión del mundo inspirada por Marx una alteración general del "sistema" marxista y, en consecuencia, también de los aspectos más concretos de la vocación emancipatoria, revolucionaria, que trata de articularse en programa de acción. De modo que, supuesta la naturaleza sistemática de la doctrina y concedida a la práctica política el rango de criterio definidor de todo lo demás, se acostumbra a vincular muy directamente pensamiento globalizador, totalizador o dialéctico, de ascendencia hegeliana, con posición revolucionaria en lo político, y, al contrario, negación de la dialéctica hegeliana por anticientífica, recurso a Kant u orientación más o menos positivista, con actitudes reformistas. Tal esquema debe su razón de ser última al nexo existente entre marxismo y movimiento obrero y tiene su origen precisamente en la división del movimiento obrero europeo ya en la época de la Segunda Internacional. En favor del esquema se suele aducir, de un lado, la coincidencia entre el retorno a Kant de Bernstein o de los austromarxistas y su actitud reformista en lo político, así como, de otro lado, el carácter políticamente revolucionario que imprime a la teoría la orientación hegeliana del viejo Lenin y de los jóvenes Lukács y Gramsci al comienzo de la década de los veinte. De ese argumento, históricamente fundado sin duda, se pasó a una generalización excesiva: retorno a Kant equivaldría

a "revisionismo" de derechas, socialdemócrata, mientras que respeto del núcleo racional de la dialéctica hegeliana vendría a ser garantía de pensamiento revolucionario, propiamente comunista, en lo político.

Della Volpe que, como queda dicho, prefiere orientarse a partir del nuevo escepticismo humeano y acepta en parte el criticismo de Kant frente a un pensar dialéctico al que considera místico y conservador, choca con este esquema en 1947 y adopta ante él una actitud defensiva, de disculpa. Colletti, cuyo interés por Kant - a diferencia de lo ocurrido a della Volpe- ha ido en aumento con los años, adoptaría en cambio una actitud más explícita introduciendo una diferenciación de interés; en su opinión el dellavolpismo no tiene nada que ver con el reformismo socialdemocrático por el mero hecho de que en su caso no se trata de recuperar al Kant de la crítica de la razón práctica sino al de la crítica de la razón pura: lo que el dellavolpiano Colletti busca en Kant no es la ética que faltaría en el marxismo sino la depuración del concepto marxiano de ciencia para adaptar éste a la principal tradición epistemológica contemporánea (objetivo que della Volpe resolvía aproximando la ciencia social de Marx a la ciencia natural de Galileo). Hay que decir, sin embargo, que la dicotomía establecida por aquel esquema ha seguido utilizándose bastante para juzgar el dellavolpismo; a veces con matizaciones importantes, esto es, reconociendo que si bien en esta corriente se reproduce cierta argumentación avanzada por Bernstein sobre la necesidad de depurar al marxismo de la dialéctica hegeliana, otros resultados de la misma tienen un sentido precisamente contrario; pero la mayor parte de las ocasiones sin respeto por el matiz.

Cosa, esta última, un tanto sorprendente, puesto que la misma evolución de la escuela dellavolpiana prueba la insuficiencia de aquel esquema interpretativo. Partiendo de una caracterización muy parecida del estatuto epistemológico del marxismo las posiciones de della Volpe y de Colletti en el plano político se fueron separando progresivamente desde 1963. Mientras el primero acentuaba su crítica al Kant de la Crítica de

la razón pura (hasta el punto de aseverar la mayor actualidad de Galileo para la reflexión epistemológica) y su pensamiento político coincidía en todo lo sustancial con el de los marxistas de formación hegeliana o historicista, el segundo en cambio siguió un camino más accidentado, en el cual destaca inicialmente el mayor interés prestado desde el punto de vista epistemológico tanto a los retornos marxistas a Kant como al neokantismo mismo junto a una posición política próxima al consejismo, para más tarde acabar descalificando el marxismo como mero fenómeno cultural o académico y orientarse políticamente hacia una nueva forma de liberal-socialismo.¹⁵ Ya esto muestra que el nexo entre perspectiva epistemológica y actitudes políticas es en cada caso concreto mucho más compleja de lo que sugiere aquella esquemática visión de las cosas.

En verdad la generalización por la cual se asimila hegelismo a espíritu revolucionario y kantismo o positivismo de remoto origen kantiano a reformismo socialdemocrático, pese a lo arraigada que ha estado entre marxistas, tiene poco fundamento histórico, menos desde luego que la particular argumentación en que encontró su base. En efecto, una buena parte de los más conocidos representantes de la extrema izquierda en el movimiento comunista han sido muy poco hegelianos empezando por el empiriocriticista Bogdanov y acabando por el en tantos aspectos positivista Bordiga; por no hablar de otros que, sabiendo establecer la separación conveniente entre ciencia, epistemología y política, valoraron con cuidado ciertas aportaciones de Mach a la teoría de la ciencia al tiempo que adoptaban una posición extrema, antiparlamentaria por principio, en su actuación política (como Pennekoek), o que combinaron el inicial aprecio por algunos aspectos de la obra de Hegel con el respeto a las nuevas orientaciones de la ciencia contemporánea y el esfuerzo por preservar el espíritu militantemente revolucionario (como Korsch). Y a la inversa: varias de las recuperaciones de Hegel por el marxismo a partir de los años treinta han seguido, como es obvio, una dirección política contraria a lo que quiere el esquema. Lo cual no obliga, claro

está, a concluir desde estos otros hechos el esquema opuesto, sino a lo sumo lo siguiente: que el tanto de reflexión filosófica presente en los distintos marxismos posteriores a la primera guerra mundial ha abonado posiciones políticas muy diferenciadas, y que estas diferencias tienen su explicación en motivos múltiples. Por mucha conexión interna que exista entre reflexión ontológica o epistemológica y actitud política siempre hay factores limitativos de la misma. Sin necesidad de adentrarse en una caracterología para justificar las tipologías políticas resulta evidente que la voluntad humana en su configuración individualizada precisa, modifica, corrige y hasta contradice las esperadas consecuencias lógicas, en este plano, de una determinada orientación filosófica general.¹⁶ Por lo que hace a las corrientes marxistas la acentuación de la conexión interna depende en última instancia del mayor o menor espíritu de sistema, de la mayor o menor tendencia a la armonización formal que haya quedado en ellas según la manera de entender la dialéctica "crítica y revolucionaria" como metódica. Probablemente por eso son bastantes los intérpretes de della Volpe y del dellavolpismo que han enfatizado la inconsecuencia de la escuela al llamar la atención sobre la incapacidad de la misma para orientarse políticamente de acuerdo con las implicaciones (supuestas) de sus premisas filosóficas.

Razón más que suficiente para terminar con los equívocos, volver al caso y afrontar los textos de que se trata.

Discurriendo sobre socialismo y liberalismo

Se ha visto ya el arranque y el final de la reflexión filosófico-política del della Volpe marxista. Estos extremos se pueden resumir así: de la crítica (antiliberal) del reformismo clásico y moderno a la esperanza en que el nuevo curso checoslovaco materializara el ideal de una legalidad socialista a la vez superadora del autoritarismo estaliniano y conservadora de la igualdad social. En medio hay veinte años particularmente críticos en la historia del movimiento comunista. Della Volpe

piensa en este marco y los problemas a los que trata de hacer frente son los propios de los partidos comunistas de la Europa occidental en una fase en la cual pesan sobre ellos varios acontecimientos de importancia. Los hechos principales que han condicionado la evolución de estos partidos y que constituyen el transfondo de la rectificación della-piense son suficientemente conocidos.

Está primero la guerra fría entre las potencias vencedoras en el último conflicto mundial, situación que en Italia limitó la euforia subsiguiente a la liberación y a la participación del PCI en el gobierno; paralelamente, la generalización de las luchas anticoloniales en África, Asia y América Latina no mucho después reencauzadas, salvo excepciones, desde los antiguos centros del imperio colonial. Sigue luego la reconsideración del período estaliniano en la URSS, simultánea a la estabilización del capitalismo en Estados Unidos, Europa occidental y Japón, con el comienzo de la nueva etapa de coexistencia pacífica, cuyos efectos más notorios para lo que aquí interesa fueron, de un lado, la paulatina pero persistente modificación de las estrategias de las principales organizaciones políticas europeas (incluidas, desde luego, las comunistas) y, de otro, el permanente desplazamiento de los puntos especialmente conflictivos fuera del viejo continente en función sobre todo del peligro atómico. Desde el punto de vista de las organizaciones comunistas con cierta realidad social se va abriendo paso la convicción, no siempre admitida en las declaraciones programáticas, de que la actividad propiamente revolucionaria queda limitada a las luchas de liberación de los pueblos y minorías tercermundistas mientras a los oprimidos del centro del imperio les cabe la tarea de proclamar la necesidad de reformas estructurales e imponerlas en su momento desde los parlamentos. En este sentido no es nada exagerado decir que hasta 1968 el concepto de revolución, aun estando permanentemente presente en la literatura marxista europea mayoritaria y minoritaria, no pasa de ser o bien referencia verídica a un estado de cosas en cualquier caso lejano

en el espacio, o bien mera metáfora cuyo efecto más relevante es ayudar a mantener en las conciencias obreras el objetivo de la transformación igualitaria.

En tales condiciones sorprende poco la involución reformista del pensamiento político de della Volpe, fácilmente observable por lo demás en los retoques, cambios formales y modificaciones bastante sustanciales de los ensayos que componen Rousseau e Marx en sus tres ediciones de 1957, 1962 y 1964 así como en otros ensayos escritos desde esta última fecha. Hay incluso cierta veracidad en la declaración sin subterfugios de lo que se está haciendo y de lo que se cree posible hacer en la situación dada. Sobre todo en los escritos más tardíos. Me limitaré por el momento a un ejemplo. En julio de 1965 responde a una entrevista de la agencia periodística Montecitorio sobre el tema de la cultura italiana ante la crisis del sistema; la respuesta se publica con algún retoque al mes siguiente en La città futura, periódico de la juventud comunista. El título que della Volpe pone a la misma es expresivo: "Un'ipotesi rivoluzionaria senza pererlo". Sin ningún optimismo constata: se está en una coyuntura caracterizada por el inmovilismo estratégico de la izquierda y por la naturaleza acéfala de la rutina sindical-obrera. De ahí la fórmula defensiva con que se introduce la hipótesis: no se puede ofrecer algo mejor que una política de reformas: reforma de la organización escolar y aprovechamiento de los aspectos progresivos de la constitución existente. Llama a eso por su nombre: socialdemocracia dinámica. Pero todavía define tal tarea como "revolucionaria". Aunque no lo parezca. Esto justifica el título. Sin embargo, un año después retoca el texto para incluirlo en la Critica dell'ideologia contemporanea. El término 'revolución' desaparece del título: "Per una democrazia postburguesa (un'ipotesi per l'azione nel presente)". Pero no sólo del título. Ser y parecer coinciden; lo que en la primera versión era definido como tarea "ideológico-revolucionaria" o como "acción revolucionaria y pacífica", se transforma en algo más verídico: un trabajo doctri-

nario "de carácter no superficialmente reformista", "una acción subversiva y pacífica" (OPERE 6, 377-378 y 509).

¿Cómo llega hasta ahí un filósofo comunista que a finales de los años cuarenta se dio a conocer criticando precisamente la desvirtuación socialdemócrata del marxismo, el reformismo de Bernstein y de Mondolfo? Esta vez el recorrido intelectual se produce sin traumas ni crisis; se trata de una evolución ideal, paulatina, gradual, sin rupturas ni mayores sobresaltos: un camino del pensamiento similar al que se propone en la práctica para la modificación del orden social. Es, obviamente, el mismo camino que han seguido en esos años los principales partidos comunistas de la Europa occidental. La aportación de della Volpe a esta historia fue una revisión del juicio de los clásicos del marxismo sobre Rousseau. Y, a través de ella, en segundo lugar, una reconsideración del nexo entre democracia y socialismo que en polémica con la doctrina liberal clásica y con la socialdemocracia inmovilista, estática -para decirlo con sus palabras- permitiera: 1) hallar una vía de actuación política intermedia entre esta última, aspirante ya a gestora de los intereses del capital, y la tradición de la Tercera Internacional; 2) mantener la orientación igualitaria del movimiento esforzándose por evitar, de un lado, el exceso nivelador de origen babouvista y, de otro, la apropiación indebida por parte de la burguesía de los valores de la libertad y de la democracia; 3) limpiar el concepto de socialismo de las contaminaciones propias de la época estaliniana mediante la afirmación, en el plano de los principios, de la legalidad socialista.

Pasemos al detalle.

Entre 1950 y 1954 della Volpe se ocupó sobre todo de temas estético-metodológicos y escribió muy poco texto de teoría política. Lo único reseñable de esos años en este sentido es una comunicación a las "Rencontres" de Ginebra celebradas en septiembre de 1950. Esta comunicación tiene el interés de avanzar una reconsideración de la obra de J.J. Rousseau que más tarde habría de constituir el punto central de su pensamiento: subrayar el elemento de continuidad existente entre el trata-

miento rousseauiano de la desigualdad social y la problemática de la libertad comunista introducida por Marx y desarrollada por Lenin. Pero ya en 1954 tiene una primera ocasión de concretar esta idea con referencia al presente. En efecto, en esa fecha Norberto Bobbio abriría -con un artículo publicado en Nouvi argomenti- una controversia cuyo fondo es la relación teórico-práctica entre liberalismo y comunismo. Bobbio reproducía allí no pocos tópicos de la tradición liberal, aunque con agudeza estilística y oportunidad política indiscutibles: empieza rechazando la habitual crítica marxista a los regímenes liberal-democráticos como mera expresión de la sociedad burguesa, mantiene a continuación que la diferencia entre régimen soviético y regímenes occidentales no es cuestión de mayor o menor grado de democracia sino que pasa por la garantía en un caso y la ausencia en otro de las libertades, luego de lo cual concluye con una invitación que tiene mucho de provocación cortés.

Héla aquí: los defensores de la dictadura del proletariado -argumenta Bobbio- deberían tomar en consideración la forma de los regímenes liberal-democráticos y, en consecuencia, juzgar a éstos no tanto por su naturaleza de clase cuando principalmente por el hecho de que en ellos se ha ido incorporando una "técnica jurídica más refinada y avanzada". Una vez admitido que el derecho "es un conjunto de normas técnicas", las cuales pueden ser utilizadas indistintamente por burgueses o proletarios para conseguir fines que son comunes a unos y otros en tanto que seres sociales, el pensamiento comunista, que es hijo de la civilización liberal, tendría la posibilidad de desarrollar las implicaciones teóricas necesarias y el marxismo haría honor ya con pleno derecho a una herencia que todavía no ha reconocido.¹⁷

Aunque este razonamiento no era nuevo ni recogía siquiera algunos exquisitos distingos kelsenianos correctores del liberalismo clásico, es de toda evidencia en cambio que cae en un momento oportuno, en un momento de dudas y vacilaciones para el partido comunista italiano. Es-

te acaba de hacer frente, con no pocas discrepancias en su grupo dirigente, a la tentativa del democristiano De Gasperi orientada a modificar la ley electoral italiana en un sentido lesivo para las minorías y, además, se halla a la espera de las informaciones que llegan de Moscú tras la muerte de Stalin. Se empieza a esbozar con ello el nuevo cuadro problemático en que se insertaría la reflexión marxista sobre el tema de la relación entre comunismo y liberalismo. De un lado, un régimen liberal-democrático en el que el poder burgués utiliza o en su caso trata de modificar la normativa jurídica para garantizar no ya las libertades en general sino las condiciones sociales apropiadas a la correspondiente fase de reestructuración del capital; lo cual implica la limitación o el recorte de libertades alcanzadas por la mayoría trabajadora y convertidas en derechos, pues la lógica del beneficio privado entra en conflicto con aspectos importantes del ordenamiento constitucional que salió de la resistencia antifascista, en la que la clase ascendente tuvo un papel de primer plano. La doctrina liberal clásica choca así con las realidades económico-sociales del presente, de modo que la argumentación liberal o liberal-socialista acerca de la guerra fría y el enfrentamiento entre los bloques opera ocultando o tratando de ocultar parcialmente intereses económicos de clase. De otro lado, un régimen democrático-proletario que, aunque sigue presentándose como alternativa a lo anterior, no puede hacer olvidar a los comunistas occidentales el hecho de que el crecimiento industrial acelerado se ha realizado en la URSS con evidentes transgresiones de las libertades individuales garantizadas en principio por la constitución soviética. En 1954, cuando escribe Bobbio, lo primero es para los comunistas algo asumido: más aún: ese proceso se ve como la continuación histórica de lo ya ocurrido, con formas mucho más autoritarias, desde luego, en los años veinte y treinta. Lo segundo en cambio es todavía una sospecha.

Por ello la réplica de della Volpe a Bobbio oscila entre la recepción interesada de la problemática planteada y la respuesta defensiva o escolástica a la misma. Pero es muy sugerente constatar cómo a medi-

da que la sospecha acerca de las degeneraciones burocráticas de la época estaliniana se convierte en conocimiento más preciso el tratamiento del tema liberalismo y socialismo sufre modificaciones de mucha entidad. Ya este dato permite explicar algunas autocontradicciones flagrantes en Rousseau e Marx y también desarrollos teóricos a primera vista tan sorprendentes como el intento de conciliar a Vichinsky con Kelsen para defender la superioridad del régimen soviético sobre las "democracias" occidentales.

Efectivamente, della Volpe todavía cree que plantear las cosas como si las normas técnico-jurídicas fueran un medio neutral compatible con distintos fines sociales equivale a complacerse en abstracto con los refinamientos del derecho público burgués y a admitir por tanto la generalidad hegeliana según la cual el hombre concreto no es sino el ciudadano burgués. Por tal motivo argumenta que antes de admitir la adecuación de unos mismos medios jurídico-institucionales para fines señalados por distintas expectativas clasistas hay que distinguir el fundamento de autoridad de los estados de que se trata. Para ello encuentra apoyo en la caracterización del estado soviético por Vichinsky.¹⁸ En este estado la autoridad, la soberanía, no residiría ya en la sociedad civil o burguesa sino en la organización de la masa de los trabajadores; y en ese sentido el fundamento de la autoridad se hace verdaderamente popular, a diferencia de lo que ocurre en las democracias representativas donde la separación de poderes, señaladamente del ejecutivo y del legislativo, limita o conculca el principio de la soberanía popular. Desde este punto de vista, pues, hay dos fundamentos de la autoridad correspondientes a dos finalidades sociales contrapuestas por los distintos intereses de clase. Y con ello también dos tipos de libertad: la libertad liberal o libertad "civil", cuyo principio filosófico es el individualismo burgués propio de la concepción del hombre abstracto, y la libertad "igualitaria" que, siendo libertad en función de la igualdad y de la justicia, puede ser calificada de libertad "mayor": "dere-

cho de cada hombre al reconocimiento social de sus cualidades y capacidades personales" (OPERE 6, 223-225 y 484). De modo que la invitación de Bobbio acaba contestándose con una negativa: fines distintos implican medios técnico-jurídicos también distintos.

Hasta aquí ninguna novedad digna de nota respecto de cuanto venía diciendo la tradición leninista, y tampoco respecto de lo escrito por el propio della Volpe siete u ocho años antes, salvo el recurso a Vichinsky que en parte sustituye en este caso una asunción demasiado rápida del estajanovismo; se obvia el tema de la dictadura proletaria aludido por Bobbio y queda sin mención la problemática, tan central en el comunismo moderno, de la extinción del estado. Relativamente nueva es en cambio la diferenciación establecida entre libertad civil y libertad igualitaria que sirve para relativizar un concepto demasiado homogeneizador de la democracia moderna; pero nueva no tanto por lo que se quiere denotar con estos términos, que no es otra cosa que la distinción entre libertades formales y libertades reales o efectivas, cuanto por la radicalidad con que se relaciona la instancia rousseauiana de la meritocracia con el "socialismo realmente existente" en la URSS, para fundamentar así histórico-sistemáticamente las dos democracias: una de origen liberal-burgués cuyos padres habrían sido Locke, Montesquieu, Constant, Kant, etc., y otra de origen igualmente burgués -pero en ruptura desde su principio con el liberalismo- cuyo padre es Rousseau. Esta última sería la única herencia que en la dialéctica entre continuidad y corte ideal el marxismo se ve obligado a reconocer.

No obstante, la situación creada a raíz del informe leído por Jruschov en el XX Congreso del PCUS hizo insuficiente y en más de un punto inverosímil la réplica de della Volpe a Bobbio. Pues a partir de entonces empieza a resultar por lo menos dudoso algo que hasta ese momento era una convicción plausible para todo el movimiento comunista: la superioridad de la democracia soviética sobre los sistemas representativos. Lo que queda en entredicho no es, claro está, la razón de principio de esta superioridad. En líneas de principio todavía después del XX

Congreso del PCUS se podía seguir argumentando que el sistema de los soviets es más democrático y progresivo que cualquier sistema democrático tradicional, aduciendo en primer lugar la penetración de la vida democrática en todas las partes constitutivas de la sociedad y en segundo lugar el acercamiento de las células primarias de la vida democrática a las unidades productivas, con la consecuencia lógica de que este sistema supera la tradicional separación entre el mundo de la producción y el mundo de la política.¹⁹ Pero tal argumentación sólo podía resultar plausible ya aplicándola a contrario. Pues a la pregunta sobre qué son los soviets en la realidad, esto es, cuál ha sido el destino práctico de la democracia directa y del sistema soviético en la URSS de los años cuarenta no se puede oponer algo con más peso que la denuncia simultánea de las liquidaciones y recortes del principio democrático representativo en las sociedades llamadas occidentales.

Esto último supone el reconocimiento de que también en el caso de la URSS la realidad social entra en conflicto con los principios. El mérito principal del partido comunista italiano y muy particularmente de Palmiro Togliatti en 1956 fue la valentía con que se rechazó por insuficiente la explicación habitual de este alejamiento respecto de los principios comunistas como si se tratara meramente del culto a la personalidad de un solo hombre. Todavía hoy llama la atención la claridad con que Togliatti, entre muchos distinguos y no pocas fintas dialécticas destinadas a cubrir todos los flancos descubiertos por las revelaciones de Jruschov en el XX Congreso, supo poner nombres a las cosas. En su opinión la idea de que los errores cometidos en la construcción del socialismo fue una consecuencia del culto a la personalidad del secretario general del PCUS no sólo no explica lo esencial sino que además apenas tiene que ver con el marxismo. El principal problema que a partir de ahí se les plantea a los comunistas es comprender cómo y por qué los éxitos económicos, el crecimiento industrial y las transformaciones en la agricultura fueron paralelos también en este caso a la supresión de libertades básicas y a la involución antidemocrática. La insuficiente

comprensión de esto no se debe a razones semánticas, pues hay un mismo lenguaje político en el este y en el oeste para las cosas fundamentales. De modo que lo ocurrido en la URSS tiene un nombre conocido: tiranía. Con todo lo que comporta: imposición de un poder personal sobre las instancias colectivas de origen y naturaleza democráticas, burocratización, violación de la legalidad, constricción de la iniciativa y del pensamiento en campos esenciales de la vida social, etc.

La hipótesis explicativa que deriva de esta crítica es que junto a los crímenes de Stalin se produjo en la URSS un fenómeno de degeneración en diferentes puntos del organismo social; degeneración que se inicia en las instancias superiores del poder, que afecta al partido, se introduce en la magistratura y acaba lesionando también a la base de la sociedad. Entre las causas de tal situación se apuntan varias: la importancia de la tradición absolutista de la vieja Rusia; la tendencia a hacer de la necesidad virtud mediante una exaltación excesiva de los éxitos económicos e industriales; la progresiva esterilización de la actividad de las masas; y la práctica liquidación de toda oposición interna. Aceptando que esa explicación es todavía demasiado genérica, Togliatti propone una investigación atenta de la historia reciente de la URSS. Conoce las limitaciones de los comunistas occidentales en esa tarea y considera que han de ser los propios rusos quienes den el impulso principal en tal sentido. Pero al afirmar al mismo tiempo que el movimiento comunista se vuelve policéntrico, que se abre un proceso con caminos varios y a menudo divergentes, está legitimando la propia hipótesis y la necesidad de pensar desde presupuestos distintos tanto el pasado reciente como la línea a seguir en el próximo futuro.²⁰

Así se abría la discusión acerca de la "vía italiana al socialismo". Sin embargo, lo característico de la aportación de della Volpe a esta problemática no es la investigación de las causas de lo sucedido en la URSS durante el período estaliniano sino una revisión de los principios de la teoría política marxista que se lleva a cabo acomodando paulatinamente éstos a una realidad que en gran parte se desconoce. Este es el

defecto de base del marxismo "teórico" de los años sesenta, no sólo imputable a della Volpe, por supuesto. Este defecto por el cual el marxismo europeo occidental acaba convirtiéndose en un academicismo similar al del Diemat, aunque de distinto signo y con mayor consciencia histórica, puede formularse así: al retrotraer un problema real, el de la involución paralela de la democracia representativa y de la democracia soviética en el marco de un importante crecimiento económico e industrializador tanto en un sistema como en otro, a un tema histórico acomodaticiaamente actualizado (el tema Rousseau y Marx o, en otro plano, el tema Hegel y Marx) este marxismo "teórico" no sólo desestima la necesidad del análisis de las razones de fondo de tal problema en nombre de la autonomía o independencia de la teoría general, abstracta, sino que además va perdiendo paulatinamente incluso las sugerencias e intuiciones de aquella parte de la reflexión marxista que, aun compartiendo el déficit del análisis económico y sociológico, todavía mantenía firme y vivo el principio de la realidad, la distinta dimensión de las cuestiones por resolver. Con las excepciones de rigor de unos pocos intelectuales por lo general muy aislados, esta parte del marxismo todavía viva en esos años, capaz al menos de sugerir vías para el tratamiento y la resolución de los problemas sociales, fue la reflexión basada en una práctica política intensa a la que en cualquier caso seguían llegándola las preocupaciones cotidianas de la clase potencialmente interesada en cambiar el mundo.

Esto es muy patente en el caso italiano. Veremos a continuación cómo la falta de análisis sobre la naturaleza de la URSS y la vaguedad acerca de la situación económico-social italiana conducen a della Volpe a forzar la interpretación de Marx y de Rousseau para oponerse formalmente a la "cortés provocación" de Bobbio al tiempo que se ve obligado a multiplicar las concesiones a la tradición liberal. No es este, sin embargo, el único ejemplo de interés para mostrar cómo una sugeridora observación del político, de Togliatti, acaba convirtiéndose en tema aca-

démico, en disputa acerca de palabras o en mera cuestión de táctica política. Me limitaré a traer aquí otro ejemplo igualmente ilustrador de lo dicho: la iniciativa en favor de un acuerdo entre comunistas y cristianos que se formula a mediados de los años cincuenta como una cuestión vital, de extraordinaria importancia desde el punto de vista del mantenimiento de la civilización, se iría transformando con el paso de los años en diálogo entre filósofos sobre la sustancia de las respectivas doctrinas para acabar, a través de esa mediación, en un tema de simple política electoral.

En efecto, durante la primavera de 1954 con ocasión de un discurso dirigido al comité central del PCI, Togliatti abordaba uno de los problemas fundamentales para la humanidad contemporánea, el de los potenciales efectos destructivos -desgraciadamente ya comprobados en parte- de la producción masiva de explosivos atómicos. En esa intervención se aludía a la política norteamericana en ese momento muy amenazadora y se daba especial relieve al hecho de que la existencia de varias potencias que fabrican armas nucleares puede conducir al final catastrófico de la civilización. Ese hecho introducía una variante esencial en el desarrollo futuro de la lucha entre las clases sociales en el plano internacional. Se abre por tanto un nuevo campo por explorar. Togliatti mira hacia delante: puesto que la situación es nueva, puesto que el tema es nuevo, nuevas han de ser las indicaciones y las soluciones que se presenten. Se está ante una responsabilidad muy distinta de la que tuvieron que afrontar los hombres que vivieron en vísperas de otras guerras, y en la tradición de la que se viene no puede haber teoría al respecto. Pero hay en cambio actitudes observables: desesperación y fatalismo. A ello se opone la búsqueda de medios para la acción, la iniciativa entendida como conducta de hombres razonables.

De ahí brotaría una propuesta de gran alcance, en absoluto asimilable a la instrumentalización o al taticismo político: un movimiento para la conservación de la civilización humana, para la conservación de la humanidad misma.²¹ Una propuesta acorde con "la situación trágica en

la cual se encuentran los hombres", acorde, esto es, con una situación en la que muchos problemas sociales habrán de verse con una nueva óptica y en la que la tarea es salvar, colectiva y racionalmente, "lo único que tiene valor en el mundo".²² Este planteamiento atendía sin duda con aguda sensibilidad a dos de las reacciones observadas entre los trabajadores ante las primeras manifestaciones de la era nuclear en un país en el cual se entremezclan las tradiciones religiosas con la esceptis laica: la tendencia a considerar que frente a la posibilidad de una guerra nuclear no cabe sino el individualista "sálvese quien pueda" y la actitud consistente en cifrar las esperanzas de salvación en la ayuda divina o en el más allá. Por eso no hay en él defensas genéricas de un cuerpo doctrinal estereotipado ni visitas a los lugares sacramentales de los clásicos del marxismo; hay en cambio consciencia de la necesidad de una revisión en profundidad de la actividad político-social, percepción del carácter secundario que en una situación así tiene la disputa ideológica entre marxistas y cristianos, y apelación a los sentimientos humanitarios que pueden unir a hombres de diferentes creencias si se llega a la comprensión común de que el nuevo peligro resulta ser una consecuencia última de la forma que toma el mal social en la civilización contemporánea.

Algunos años después, cuando la llamada coexistencia pacífica ha hecho olvidar ya (pese a que la carrera de armamentos nucleares no dejó de acelerarse) el "tema nuevo", el problema vital, della Volpe podía contestar a una encuesta sobre cristianismo y marxismo con una disposición de ánimo completamente diferente: afirmando con razón, por una parte, que el ateísmo es esencial al marxismo y que en este aspecto el marxismo "auténtico" nada ha cambiado con el tiempo, e imaginando con tranquilidad de espíritu, por otra parte, lo que habría de ser el culto a dios en la fase terminal del proceso revolucionario, en la sociedad comunista (OPERE 6, 494-495). Aun concediendo, como probablemente hay que conceder, que la respuesta dellavolpiana es de las cosas más sensatas

en el marco de lo que fue la aportación marxista a un diálogo tan inoperante como insatisfactorio, la cuestión sigue siendo esta: el tema de las garantías que los marxistas habrían de conceder f6rmalmente a los cristianos en el nuevo orden ha acabado sustituyendo a la problemática de la colaboración activa, pr6ctica, entre unos y otros para combatir las raices del mal que pone en peligro la existencia misma de la civilizaci6n; el recurso a los textos fundamentales de las respectivas doctrinas para admitir en un caso el comunismo y para garantizar en otro la continuidad de las creencias religiosas ha reemplazado la iniciativa de una acci6n social en com6n en el presente. La consecuencia de ello es doble: de un lado la mala utopía, la utopía especulativa que construye casas empezando por el tejado; de otro lado la casi siempre mala filología que hace ver a los fundadores de los movimientos con los ojos de sus descendientes y pensar los problemas sociales desde preocupaciones que, obviamente, no podían ser las suyas.

Distinciones de principio: propuestas
para legitimar hist6rico-sistem6ticamente
la vía italiana al socialismo

La orientaci6n general de la obra te6rico-política de della Volpe queda bien recogida en el subtítulo del artículo con el que intervino en el debate preparatorio del VIII Congreso del PCI: algunas distinciones de principio con finalidades pr6cticas. Ya en esa intervenci6n la reflexi6n hist6rico-crítica acerca del socialismo y la libertad es vista como algo que puede ayudar a comprender, aclarar y unificar las varias posiciones que la situaci6n suscita en el seno del partido. La exigencia de remontarse a la apreciaci6n te6rica de los principios en que puede basarse una vía italiana al socialismo es tan patente que cuando el texto de esta intervenci6n es incluido en Rousseau e Marx della Volpe prescinde incluso de toda referencia al contexto y a la motivaci6n que inicialmente le llevaron a escribir. Contexto y motivaci6n siguen, sin embargo, presentes de una forma indirecta. De modo que no sólo en este

caso sino también más en general el transfondo de Rousseau e Marx viene a ser una adaptación evolutiva del pensamiento acerca de los clásicos de la teoría política liberal, democrática y socialista funcional a la resolución de los problemas y obstáculos con que iba topando la política de reformas propugnada por el PCI: Si el trabajo teórico de Colletti puede resumirse -según una declaración autocrítica- en una afirmación de los principios del marxismo contra la realidad, la tarea de della Volpe en este plano, sobre todo a partir de 1962, consiste en una tan leve como persistente y constante adaptación de los principios a las realidades nuevas.²³

Algo se ha dicho ya sobre los cambios en la realidad luego de 1956. Se impone pasar a la acomodación de los principios. La democracia moderna -argumenta della Volpe en 1956- tiene dos almas o dos caras: una es la de la libertad civil o burguesa que comprende la libre iniciativa económica, la legitimación por derecho de la propiedad privada y el aseguramiento de las libertades de conciencia, culto, prensa, etc., mediante un instrumento jurídico-político principal que es el poder legislativo-representativo, el parlamentarismo del estado liberal. La otra cara de la democracia moderna es la libertad igualitaria mediante la cual se afirma el derecho de todo ser humano a que la sociedad le reconozca sus cualidades y capacidades, sus méritos propios. La primera es libertad para los burgueses, la segunda libertad para las grandes masas (OPERE 5, 488). Pero hay además una libertad igualitaria desarrollada, al menos en el plano de los principios. Esta consiste en una limitación inicial de los derechos de los privilegiados (dictadura del proletariado), en la materialización de la instancia del mérito personal mediante la distribución igualitaria del producto del trabajo, y en una reabsorción de las libertades civiles en una forma nueva: mantenimiento de la libertad de culto pero reducción de la religión a hecho puramente privado, etc. No puede decirse que la integración de las dos almas de la democracia moderna se haya realizado ya en los "estados socialistas". En opinión de della Vol-

pe esa integración está todavía en curso en la "era postestaliniana". Se trata de un proceso gradual, de un "gradualismo fecundo" (OPBRE 5, 489 y 240). Y doble, puesto que en las sociedades capitalistas se impone un curso inverso pero con el mismo fin; si en los estados socialistas postestalinianos se tiende a reabsorber la libertad civil en la libertad igualitaria que brotó de la revolución, en los estados capitalistas la integración gradual de ambas libertades es algo que se irá imponiendo con la lucha política de los grandes partidos de masas. Tal es, en este último caso, la función precisa de una política de reformas estructurales.

El camino de la historia, según eso, materializa y consume el paso de Montesquieu y Constant a Rousseau y de Rousseau a Marx y a Lenin. La era jruhoviana empieza a verse como la época de las grandes integraciones que a uno y a otro lado de Europa serán posibles gracias a la coexistencia pacífica entre los sistemas opuestos. Pero en aquella fecha quedaban aún algunas reticencias. Desde el punto de vista estrictamente político los dos peligros por evitar son: olvidar la naturaleza burguesa del adversario en aras de la distensión de la situación internacional, y no tener en cuenta los elementos positivos del estado liberal que han de ser absorbidos por la instancia igualitaria, esto es, la libertad de opinión y prensa, la técnica parlamentaria, etc. Al denunciar el primer olvido della Volpe recoge ciertas reticencias iniciales de Togliatti ante el nuevo curso de la política internacional de la URSS; el destinatario de la segunda crítica es, casi con toda seguridad, Longo. Pero lo que a nuestro autor le interesa más es el plano histórico-crítico, de los principios. Y en éste lo que corresponde es una reconsideración de las diferencias entre los pensadores de la libertad civil y el pensador por antonomasia de la libertad igualitaria, Rousseau, así como de las coincidencias entre este último y los clásicos del marxismo. Finalmente, la afirmación de que la técnica parlamentaria propia del estado burgués de derecho puede y debe ser integrada en un estado en el cual ha cambiado la naturaleza de clase vuelve a situar a della Volpe ante la invitación

de Norberto Bobbio.

Las correcciones que a partir de 1962 della Volpe introduce en su réplica de 1954 a Bobbio dejan pocas dudas sobre esto. Ciertamente es que en los textos posteriores a aquella fecha se sigue insistiendo en el carácter "externo" y "mecánico" de la reducción de la instancia socialista a mero apéndice formal de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, así como en la crítica del gradualismo reformista observado en la práctica del partido socialista y señaladamente en Pietro Nenni;²⁴ cierto también que della Volpe continuaría manteniendo frente a Bobbio la superioridad de la democracia soviética sobre el estado liberal de derecho, aunque con una salvedad importante: el objeto de la confrontación ahora no son dos realidades -las formas concretas de articulación del estado respectivamente en las "democracias occidentales" y en la Unión Soviética-, sino una realidad y un principio jurídico ideal. En efecto, Rousseau e Marx a partir de su segunda edición juzga el llamado estado democrático de derecho por lo que éste es en la práctica, en sus materializaciones nacionales, con referencia explícita tanto a la limitación de las libertades que supone el ordenamiento capitalista como al recorte de las libertades que intenta introducir la clase dominante por la vía jurídica; en cambio opone a eso no las realidades de la URSS (que della Volpe parece conocer muy poco) sino textos constitucionales, en particular la Constitución de 1936 actualizada y modificada en algunos aspectos desde 1960 (OPERE V, 223) o, en otros casos, estimaciones meramente jurídicas de propósitos de los nuevos dirigentes y testimonios tan euforizantes como poco contrastados.²⁵

En el juicio sobre la democracia soviética cede así terreno la autoridad de Vichinsky y lo gana la autoridad de Kelsen. Pero lo que más importa es indicar que en ese contexto el derecho acaba siendo aceptado precisamente como un conjunto de normas técnicas utilizadas tanto por burgueses como por proletarios. Aunque los fines no sean completamente los mismos, los medios resultan adaptables. Por tanto, la respuesta a

la invitación de Bobbio cambia de forma radical. En 1954 della Volpe afirmaba que al modificarse el fundamento del estado se transformaba también necesariamente el medio; según eso, existiría un derecho burgués y un derecho proletario cuyo condicionamiento es el distinto signo clasista del poder. Ahora corrige: no necesariamente, sino hasta cierto punto. Es más: se admite de modo explícito que hay normas técnico-jurídicas neutrales por así decirlo. El planteamiento de la cuestión por Bobbio es posible. "Quien escribe- sigue della Volpe- así lo cree". ¿Por qué este cambio? Porque los textos legales añadidos a la Constitución soviética de 1936, textos concernientes a la igualdad de derechos de los ciudadanos, a la libertad de conciencia, de palabra, de prensa, de reunión, así como la aceptación del derecho de habeas corpus, no sólo son prueba de la aceptación de esa posibilidad sino que además son "la traducción de la misma en realidad" (OPERE 5, 223-224). La legalidad socialista postestaliniana se presenta desde este punto de vista como la superación/conservación del estado democrático de derecho.

Pero la adaptación de la teoría marxista del estado a lo existente en la Constitución soviética tiene otras implicaciones. En primer lugar una corrección del concepto de libertad civil. Esta ya no es "específicamente, estrictamente, libertad de una clase", sino "sólo en parte". La ruptura con el pasado histórico burgués se atenúa desde el momento en que se reconoce que no es verdad o no es toda la verdad el dicho de que la revolución política, burguesa, haya emancipado solamente a los burgueses; la otra parte de la verdad, en opinión del autor de Rousseau e Marx, es que aquella revolución puso las premisas "para la emancipación político-jurídica de toda la sociedad en tanto que estado". Ahora bien, precisamente en la medida en que la revolución burguesa puso las premisas para la emancipación general y teniendo en cuenta, por otra parte, la limitación de las libertades civiles a que ha conducido la revolución proletaria en la época de Stalin se llega a la conclusión "paradójica" de que el verdadero desarrollo real de aquellas premisas es el estado soviético

definido por Jruschov como estado de todo el pueblo.

Esta conclusión pasa por alto, desde luego, el hecho de que la mayoría de los trabajadores húngaros y polacos no podían compartir por motivos obvios la definición jruschoviana del estado. Pero no es por eso por lo que della Volpe la presenta como paradójica, sino porque admitiendo la exigencia liberal de una libertad entendida como no-impedimento que interesa a todos los hombres (de acuerdo con la concepción de Bobbio) osa mostrar al propio liberalismo la razón profunda de su verdad, a saber: que la aplicación más adecuada, más universal del principio ético en que se basa, del principio kantiano según el cual el hombre es siempre fin y nunca medio, se cumple solamente en la legalidad socialista soviética. "He ahí -afirma della Volpe- la consciencia liberal, tan profunda como original, de la reciente historia socialista, destinada a sorprender al filósofo autocrítico más liberal" (OPERE 5,273). Para que tal argumentación fuera plausible, y no mera justificación ideológica del mismo tipo que la defensa del principio liberal por el ideólogo del estado de derecho, tendría que existir un estado de todo el pueblo en el cual fueran realidades la igualdad social y las libertades de prensa, opinión, asociación, etc. Pero es precisamente lo que habría que mostrar.

Hay otros pasos, sin embargo, en que la consumación del principio liberal no se presenta como un hecho o como una garantía reconocida ya constitucionalmente sino como una tendencia o como un ideal por el que se tiene que luchar en el propio estado soviético. Así, por ejemplo, cuando se especifica que mientras haya estado, aunque éste sea un estado proletario, sigue teniendo vigencia la advertencia de Montesquieu frente a las monarquías absolutas de su época: no abrumar y envilecer la naturaleza humana. Lo que en ese contexto significa que el camino de la emancipación del hombre pasa por garantizar la libertad política tanto como la libertad social. De ahí se sigue un replanteamiento de la relación entre teoría política socialista y sus antecedentes burgueses. Pues la realización de la legalidad socialista entendida de esta forma no sólo implica

un desarrollo del igualitarismo meritocrático rousseauniano sino también la continuación o el realzamiento, aunque en un nuevo plano histórico -y en el marco general de otra concepción del hombre y de las clases sociales- del espíritu liberal lockeano y kantiano (OPERE 5,232); implica, en suma, como se dice drásticamente en otro lugar (OPERE 5,274), "una síntesis histórica de Rousseau y Kant".

El interrogante que inmediatamente se plantea es este: ¿tiene sentido una síntesis histórica de Rousseau y Kant en nombre de Marx y del marxismo? La respuesta de della Volpe suena así: lo tiene si se corrige la "confusa consciencia" del propio Marx respecto de sus antecesores en el ámbito de la teoría política y si el marxismo contemporáneo acepta 1º que la revolución política no emancipa sólo a aquellos hombres que se hallan en la condición de la burguesía, y 2º que la revolución social por sí sola no realiza la emancipación general del hombre. Se requiere, según esto, una revisión de la doctrina marxista clásica acerca de la democracia. Esta revisión afecta principalmente a tres puntos: la caracterización de la revolución burguesa, el concepto de dictadura del proletariado y la noción de igualdad propia de la sociedad comunista. En la reconsideración de los dos primeros puntos della Volpe es muy explícito; la rectificación del concepto de igualdad, en cambio, sólo queda sugerida por una lectura que tiende a aproximar el discurso de Rousseau acerca de la desigualdad a la crítica marxiana del programa de Góthg.

En lo que respecta al punto de vista marxista sobre la revolución burguesa della Volpe argumenta que Marx nunca consiguió superar la "unilateralidad" de la crítica juvenil contenida en La cuestión judía: "El, que tuvo un tan agudo sentido de la necesidad histórica de la sobreestructura jurídica burguesa y que supo mostrar la prolongación de ésta en el mismo estado socialista bajo el aspecto de la 'igual' medida de la distribución de los bienes producidos por el trabajo social [..], no se preocupó en cambio de subrayar paralelamente la necesidad de la prolongación del garantismo jurídico, constitucional, de toda persona-ciudadano en ese mismo estado socialista" (OPERE 5,268). Esta unilateralidad, por la cual

el marxismo clásico habría quedado absorto ante la revolución social, acabe siendo un impedimento para reconocer la herencia irrenunciable que la revolución política deja al proletariado, esto es, aquellos valores burgueses que, según el autor de Rousseau e Marx, han de ser también parte de las instituciones socialistas.

Algo parecido se imputa al concepto de dictadura del proletariado, aunque en este caso el motivo predominante de la crítica dellavolpiana no es tanto la inadecuación del mismo como teoría de la democracia cuanto su inactualidad. Las razones aducidas frente al concepto de la dictadura proletaria en su formulación leniniana son dos; en primer lugar, que ese no es ya un criterio teórico-práctico suficiente para la lucha en favor de la democracia y del socialismo en países capitalistas fuertes, y en segundo lugar, que tal concepto ha quedado desfasado por las realidades institucionales del primer estado socialista luego del XX Congreso del PCUS. En la URSS -mantiene este razonamiento- ha pasado la época de la restricción de las libertades civiles y se ha entrado en una fase en la que se están restituyendo tales libertades con un criterio selectivo, esto es, con exclusión del derecho de propiedad privada de los medios de producción, el cual sigue considerándose antieconómico, antisocial y deshumanizador; en los países capitalistas avanzados se está propestando otra vía de superación del marco estricto de la sociedad burguesa, la vía que a través de las reformas de estructura ha de conducir a una democracia social postburguesa: un régimen que si bien no es todavía la democracia propia de un estado socialista tampoco es ya la democracia puramente política o burguesa histórica.

Della Volpe no se detiene a concretar qué transformaciones permiten definir a esta democracia como "social"; alude sencillamente a un hipotético desarrollo de "motivos igualitarios y sociales", un desarrollo que hace pensar que esta transición materializaría en cierto sentido el proceso inverso del que ha tenido lugar en la Unión Soviética. Pues si allí se pasa de la dictadura del proletariado a la legalidad socialista del estado de todo el pueblo, en las democracias burguesas

se contempla la posibilidad de modificar las relaciones de producción en un sentido plenamente igualitario luego de asegurar o garantizar el principio de los méritos personales que la sociedad burguesa redujo en parte a derechos de los poseedores. En todo caso de ahí se sigue -frente a lo que pensaban Marx y Lenin- que la dictadura del proletariado no caracteriza necesariamente a la revolución socialista. El riesgo de que aparezcan rasgos despóticos en una fase de transición en la cual no se vislumbra todavía el comienzo de la extinción del estado ha de paliarse con el reconocimiento explícito de esta otra perspectiva: mientras haya estado, mientras la sociedad siga organizada siguiendo la reiterada relación entre dirigentes y dirigidos, por más que las instituciones en que esa relación se concreta cambien, continuará teniendo validez igualmente el principio fundamental del estado de derecho, a saber; la necesidad de poner un límite a los poderes del estado en favor de las personas de los ciudadanos.²⁶

La armonización de uno y otro proceso implica, por así decirlo, que Marx comprenda a Rousseau (aunque, como queda dicho y se desprende de lo anterior, no sólo a él). Para ello hay que liberar a Marx de aquella "confusa consciencia" -probablemente heredada de Hegel también en este caso- que le llevó a asimilar a Rousseau a los iusnaturalistas del siglo XVIII y a conectar su obra con las robinsonadas de los economistas clásicos.²⁷ Ciertamente que este Rousseau iusnaturalista existe y, efectivamente, su problemática -concede della Volpe- queda agotada con la Declaración de los derechos del hombre. Pero hay un "Rousseau vivo", al que Marx no prestó atención suficiente. Se trata del Rousseau teórico de un igualitarismo que teniendo en cuenta las diferencias existentes entre los individuos no propone una nivelación social sino, al contrario, una igualdad universal fundada en el reconocimiento social de las diferencias, esto es, de las desiguales capacidades y posibilidades de todos los hombres sin excepción (OPERE 5,289). La articulación política de esta sociedad igualitaria sólo puede ser una democracia radical que sale ya del marco del estado liberal y que anticipa la problemática de

la Crítica del programa de Gotha y de Estado y revolución, señaladamente el tema del reparto equitativo del producto del trabajo en la sociedad comunista.

Recuperación marxista de Rousseau

Este es seguramente el punto más interesante y a la vez más controvertido de la reflexión teórico-política dellavolpiana. Interesante, por la llamada de atención a los marxistas acerca de un texto clásico de la teoría política, el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad, del cual se dice que todavía puede aprender mucho el análisis social, lo que impulsa a su comentarista a sacar algunas conclusiones programáticas. En efecto, lo que en opinión de della Volpe diferencia a Rousseau de los otros enciclopedistas y sobre todo de Voltaire es la ampliación de la idea del valor social y político del mérito personal más allá del hombre ilustrado o del intelectual burgués, su decisión de honrar el mérito incluso en los estratos más bajos de la sociedad, como se afirma en la Epístola a Bordes. La valorización del mérito o del talento personal adquiere así un sentido universal y no se refiere exclusivamente a los miembros del tercer estado que luchan contra el poder de la nobleza y contra el oscurantismo absolutista. Esto -y no sólo la atribución a Rousseau de un utópico regreso del hombre a su estado natural- explica, de un lado, las ironías y exabruptos de Voltaire al respecto, su convicción de que nunca se había utilizado tanto ingenio para "hacernos desear ser bestias" o el célebre juicio acerca del Discurso según el cual "leyéndolo dan gasas de andar a cuatro patas". Pero explica también, de otro lado, por qué los primeros comunistas franceses, los igualitarios seguidores de Babeuf, vieron en Rousseau la principal de sus fuentes de inspiración y despreciaron en cambio el sarcasmo volteriano por el que se dejaba a otros más aptos "aquella postura tan natural".

Della Volpe, que apenas toma en consideración la crítica rousseauiana del progreso y de la civilización, combate en dos frentes: contra la reducción de Rousseau al pensamiento ilustrado y contra el primitivismo utópico de los igualitarios que se inspiraron en él. Desde esa perspec-

tiva lo que le interesa es mostrar que la inicial diferenciación roussseaniana entre desigualdad natural o física y desigualdad moral o política tiene como conclusión positiva la propuesta de una sociedad en la que, mediante la aplicación ilimitada del criterio del mérito -entendido éste como las cualidades o capacidades constitutivas de la persona humana-, se solucionará la problemática de una igualdad universal, ecuménica, no meramente formal sino efectiva. Igualdad que, al rebasar el concepto propio de la sociedad burguesa, el cual la define en función de la libertad individual ("la igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, sea protegiendo sea castigando"), permite hablar ya de una democracia radical y poner en comunicación este igualitarismo mediador de personas con la marxiana conquista de la democracia en su formulación más madura.

Este problema consistente en levantar una igualdad fundada en el reconocimiento social de las desigualdades o de las diferentes capacidades y posibilidades de todos los hombres sin excepción -argumenta della Volpe- es el mismo abordado por Marx en el marco de su crítica al concepto del reparto equitativo del fruto íntegro del trabajo. En tal contexto Marx escribe que en la primera fase de la sociedad comunista, tal como ésta surge de la sociedad capitalista ("condicionada aún en los aspectos económico y espiritual por la vieja matriz"), el derecho igual de los trabajadores sigue siendo derecho burgués. Ciertamente que respecto de la forma social anterior se ha producido un progreso, pues "el principio y la praxis ya no van a la greña"; pero ese derecho igual sigue preso de la limitación burguesa:

"La igualdad consiste [durante esa fase] en que se mide el trabajo según una escala igual. Sin embargo, un productor puede ser físico o intelectualmente superior al otro, por lo que aporta en el mismo tiempo más trabajo o puede trabajar durante más tiempo. Y el trabajo, para servir de medida, ha de ser determinado en función de su extensión o de su intensidad, si no dejaría de ser medida. Este derecho igual es de-

recho desigual para un trabajo que es desigual. No conoce diferencias de clase porque cada uno es sólo un trabajador como los demás, pero conoce tácitamente la desigualdad de aptitudes personales y por tanto de rendimiento de los trabajadores como privilegios naturales. Es por tanto, por su contenido, un derecho de la desigualdad, como todo derecho. Por su naturaleza el derecho sólo puede consistir en la aplicación de una medida idéntica, pero los individuos desiguales (y serían diferentes individuos si no fueran desiguales) sólo son mensurables de acuerdo con una medida igual en tanto en cuanto se les sitúa bajo un mismo punto de vista, si se considera en ellos sólo un aspecto determinado. [..] Con un mismo rendimiento en cuanto a trabajo y por tanto con la misma participación en el fondo social de consumo, uno obtiene en la práctica más que otro, uno es más rico que otro, etc."²⁸

De ahí se sigue que para evitar tales desigualdades el derecho tendría que ser, más que igual, desigual. Pero Marx opinaba razonablemente que como el derecho no puede situarse nunca por encima de la conformación económica de la sociedad y de su evolución cultural, esas incidencias son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista. Razón por la cual concluye que el principio "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades" sólo podrá ser criterio válido en una fase superior de la sociedad comunista, cuando "el trabajo se haya convertido en la primera necesidad vital", cuando "con el desarrollo multilateral de los individuos hayan crecido también sus capacidades productivas y todos los manantiales de la riqueza colectiva fluyan con plenitud".²⁹ Hasta aquí Marx.

Al comparar el Discurso rousseauiano con este razonamiento marxiano della Volpe subraya la orientación antiniveladora que hay en ambas formulaciones del igualitarismo. Y basándose en este rasgo común puede afirmar que el segundo es la continuación y el desarrollo del primero. No ignora, por cierto, el diferente punto de vista metodológico y ontológico que alienta en ellas: mientras el igualitarismo de Rousseau depende en úl-

tima instancia de una valoración teológico-religiosa de la persona, el colectivismo igualitario de Marx tiene su fundamento en la creencia de que el valor de la persona se realiza en la historia, en las instituciones de una sociedad "lo suficientemente unitaria como para impedir todo movimiento centrífugo de individuos y clases parasitarias" (OPERE 5,297). Pero este reconocimiento de la diferencia entre moralismo humanitario y humanismo materialistamente fundado no es ahora óbice para concluir que la herencia cristiana se difunde hasta Marx (y a través de él hasta el Lenin de Estado y revolución) por medio de Rousseau. Tal es el punto de llegada de la consideración por parte de della Velpe del lado positivo de la obra de Rousseau, consideración iniciada, como se vio, a principios de los años cincuenta.

Se ha dicho antes que este es también el punto más controvertido de su reflexión filosófica-política. En efecto, Marx no se sintió nunca particularmente deudor del pensamiento político rousseauiano; al contrario: si la crítica del contractualismo fue uno de los elementos de partida en su análisis de los límites de la democracia burguesa, el radicalismo pequeñoburgués de los epígonos rousseauianos de 1848 no hizo sino acrecentar su alejamiento respecto del autor del Contrato social. De ahí que en 1857 contrapusiera el punto de partida de la investigación propia -"la producción de los individuos socialmente determinada"- a la pretensión de hacer arrancar el análisis social de la consideración de lo que producen los individuos aislados. Esta contraposición lleva a Marx a afirmar, frente a los historiadores de la civilización, que "las robinsonadas no expresan solamente una reacción ante los refinamientos excesivos y un retorno a una vida natural mal entendida, de la misma manera que no se basa en un naturalismo semejante el contrato social de Rousseau"; el naturalismo es sólo la apariencia estética, pero en realidad se trata de más bien "de la anticipación de la sociedad burguesa", puesto que la época que genera ese modo de ver del individuo aislado "es precisamente la época de las relaciones sociales hasta ahora más desarrolladas".³⁰

Cierto es que a este juicio de Marx se puede añadir alguna otra referencia a Rousseau más favorable. Pero los pocos pasos que habitualmente se aducen son muy incidentales y están en un contexto tan polémico³¹ que una mínima cautela obliga por lo menos a dudar de si el realzamiento de Rousseau no se debe a un excesivo desprecio por aquellos otros con los cuales se compara. No parece, en cualquier caso, que haya en Marx eco alguno importante del Discurso sobre la desigualdad antes de la crítica al programa de Göttingen. Y aun la única alusión directa que se hace a Rousseau en esta última difícilmente se puede interpretar como un elogio.³² De manera que en ese punto la reflexión de della Volpe sobre la "confusa conciencia" es filológicamente acertada. Como lo es también su opinión sobre el pasaje del Anti-Dühring de Engels donde éste ensalza la naturaleza dialéctica del pensamiento rousseauiano acerca de la desigualdad. Escribe della Volpe:

"Por su tendencia a buscar en todas partes e indiscriminadamente precedentes a la dialéctica del materialismo histórico [Engels] concede demasiado a Rousseau al situarlo junto a Marx por su método histórico; pero por otra parte le concede demasiado poco al pasar por alto su original búsqueda de la igualdad a través de la conciliación de los dos tipos de desigualdad, con lo cual el específico igualitarismo antinivelador de Rousseau se resuelve en mero juego de antítesis y síntesis tan genéricas como esquemáticas" (OPERE 5, 302).

En definitiva, según esto una recuperación de Rousseau por el marxismo tiene que empezar reconociendo la necesidad de revisar para ello el pensamiento de Marx. Luego de lo cual, para sus posibles desarrollos teóricos, podrá inspirarse en aquellos pocos fragmentos del propio Marx en los que resuana la temática rousseauiana de la igualdad. Esto es, efectivamente, lo que hace della Volpe. Pero una vez admitida la legitimidad de la operación cabe preguntarse todavía si está justificada la integración del igualitarismo rousseauiano en la instancia democrática del mérito personal y, en segundo lugar, si aquella problemática es asimilable al tema de la "desigual igualdad" que aborda Marx en la crítica al progra-

ma de Gotha. Es ahí donde por lo general empiezan las discrepancias con la reflexión dellavolpiana. Sobre el primer asunto hay que estar de acuerdo con Valentino Gerratana cuando argumenta que el principio del reconocimiento social de los méritos personales es más bien tema del posterior Contrato social y cae en gran parte fuera del marco del Discurso sobre la desigualdad porque en ese ensayo Rousseau no se propone señalar un ideal político sino que se mantiene en el análisis de un proceso, precisamente del proceso de la desigualdad entre los hombres.³³

Si uno se atiene exclusivamente al Discurso pocas dudas caben de que allí Rousseau se limita a decir lo que hay; incluso advierte de su intención bastante explícitamente: "Contentémonos con indicar el mal al que otros deben poner remedio". Es más: en la medida en que avanza alguna sugerencia acerca de quiénes son esos otros, el acento recae en las buenas autoridades y en los buenos magistrados, aunque ciertamente sin ningún optimismo sobre ello y reservándose la crítica de las nuevas alienaciones que pueden derivarse o acompañar a cualquier otro progreso en este sentido. Muy posiblemente Marx pensaba en esta reserva crítica cuando, contraponiendo su actitud a la ^{2a} Proudhon, alaba "aquel simple tacto moral que preservó a Rousseau de todo compromiso, ni siquiera aparente, con los poderes constituidos". Se puede establecer la hipótesis de que lo que desagradaba a Marx y le llevó primero, en los años cuarenta, a criticar el Contrato social, y más tarde a considerar a Rousseau simplemente como un "anticipador" de la sociedad burguesa, no fue tanto ese propósito de limitarse a decir lo que hay acerca de la desigualdad cuanto la retórica que aparece ya en la dedicatoria del Discurso a los "magníficos, muy honrados y soberanos señores" de la república de Ginebra. Retórica que atribuye al gobierno de este estado las mejores luces del buen sentido político en aras del mantenimiento del orden público y de la felicidad de los ciudadanos; pero que al contrastar con el carácter analítico del texto mismo del Discurso pueden hacer sospechar en Rousseau una punta de cinismo. Sobre todo si se tiene en cuenta que en éste -como subraya igual-

mente Gerratana- la fuente del mal social no se busca ya solamente en el hombre mal gobernado sino en la sociedad misma. Por lo demás, también las autoridades de Ginebra se dieron cuenta del contraste existente entre la radicalidad del análisis igualitario del Discurso y el tono adulator de su dedicatoria. Así lo expresó al menos Jean Du Pan en una carta escrita a Rousseau en tal ocasión: "Me temo que va a creerse que usted nos halaga en demasía; usted nos representa tal como deberíamos ser y no tal como somos"³⁴.

Es cierto, por tanto, que en el Discurso sólo está esbozada una resolución positiva al problema de la desigualdad entre los hombres; lo que predomina en él es por así decirlo una dialéctica negativa: los progresos de la civilización proporcionan a los hombres una gran cantidad de cosas negativas frente a un pequeño número de cosas positivas. La historia de la humanidad aparece así como un círculo que se cierra, en el cual el último término de la desigualdad toca el punto del cual se ha partido, porque todos los individuos "vuelven a ser iguales" precisamente en la medida en que ya no son nada, en la medida en que "al no tener los sujetos más ley que la voluntad del amo ni el amo más reglas que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se esfuman en el acto"³⁵. Pero este esquema, según el cual el absolutismo despótico acaba enlazando la pureza igualitaria del estado natural con una igualdad destructiva que es fruto del exceso de corrupción, se invierte positivamente en el Contrato social. El acento cambia, las cosas positivas igualan ahora a las cosas negativas: aunque en el paso del estado de naturaleza al estado civil el hombre pierde varias de las ventajas que la naturaleza le proporcionaba, gana a cambio un mayor desarrollo de las facultades, el ennoblecimiento de los sentimientos, la ampliación de las ideas y sobre todo la libertad civil, "única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso del simple apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad". Hasta tal punto la perspectiva se modifica que Rousseau puede afirmar que el pacto fundamental entre los hombres no sólo no destruye la igualdad natural sino que,

por el contrario, sustituye por una igualdad "moral y legítima" aquella desigualdad física que la naturaleza puso entre los hombres.³⁶ No incondicionalmente, desde luego, pues si, de un lado, los abusos del estado civil degradan a menudo al hombre por debajo de la su condición natural, de otro lado el mal gobierno reduce a veces a la igualdad moral a mera apariencia al mantener al pobre en su miseria y legitimar la usurpación del rico.

Hay, sin embargo, dos puntos que enlazan la dialéctica negativa del Discurso con la perspectiva optimista del Contrato. Una es este: inmediatamente después de referirse en el Discurso a la consumación del proceso igualdad natural-desigualdad social-igualdad despótica Rousseau añade todavía: "Cuando es posible expulsar al déspota, éste no tiene por qué quejarse contra la violencia. El motín que acaba por estrangujar o destruir a un sultán es un acto tan jurídico como aquellos mediante los cuales él disponía la víspera de las vidas y de los bienes de los sujetos. La sola fuerza lo mantenía, la sola fuerza lo derroca. Todas las cosas transcurren así según el orden natural".³⁷ Cabría pensar, por tanto, que el círculo histórico no se ha cerrado todavía, y que es posible que los acontecimientos tomen otra dirección. Ese es, efectivamente, el punto de partida del esquema histórico con que se abre el Contrato social. Y, por ello, ateniéndose a este concepto de historia abierta y destacándole por encima de las distintas lógicas y de las diferentes perspectivas que animan el Discurso y el Contrato, puede Engels ver en Rousseau una "marcha del pensamiento que se parece a la de Marx en El Capital como una gota de agua a otra".³⁸ He la aquí: en el principio fue la igualdad natural; la civilización es un progreso y al mismo tiempo un retroceso: progreso hacia el perfeccionamiento del hombre individual y aumento de la desigualdad; el límite final de la desigualdad es la igualdad ante el déspota, se vuelve al punto de partida; pero en la medida en que se derriba al déspota se alcanza una igualdad superior: la igualdad del contrato social. Engels añade: los opresores son oprimidos. Dieciséis años antes del nacimiento

de Hegel ya Rousseau pensaba aunque no con su jerga sí con las categorías dialécticas de Hegel. Lo mismo Marx: del comunismo primitivo, a través de esclavismo, feudalismo y capitalismo, mediante un proceso que es a la vez progreso y retroceso, el hombre vuelve a su origen superándolo positivamente y alcanza así el comunismo moderno, superior, una sociedad igualitaria en que se abolirán la propiedad privada y las clases sociales, y cuya base material (económica y cultural) es tal que en ella podrá impedirse que las desiguales aptitudes individuales y las distintas capacidades sigan operando como privilegios naturales.

Della Volpe, en cambio, no está tan interesado como Engels en el esquema general del decurso histórico sino que su preocupación central es el tipo de igualdad que puede poner fin a la desigualdad entre los hombres, el modo en que la sociedad alternativa ha de operar para armonizar las desigualdades "inevitables" en un proyecto igualitario. Por eso, aun buscando también, como Engels, la solución positiva del Discurso rousseauiano, presta principal atención a otros pasos, a otro punto; más precisamente, al punto en que Rousseau afirma que el índice más seguro para saber si un estado está bien o mal constituido es el acuerdo o el conflicto entre mérito personal y otras cualidades, de donde concluye que, como la justicia distributiva se opondría incluso a la igualdad rigurosa del estado natural si ésta fuese practicable en la sociedad civil, los rangos de los ciudadanos han de ser regulados según los servicios reales que prestan al estado.³⁹ Ahora bien, para pasar de este esbozo programático al aserto de que existe una sustancial continuidad entre la problemática igualitaria de Rousseau y el igualitarismo antinivelador de Marx y de Lenin, della Volpe tiene que dejar sin mención un hecho importante. Este: que mientras en Rousseau el reconocimiento social de los méritos tiende a convalidar las diferencias naturales (contra la igualdad despótica de los súbditos por el absolutismo), en Marx (y también en Lenin) el reconocimiento de las distintas necesidades y aptitudes tiene como finalidad suprimir incluso las desigualdades y privilegios sociales que pueden derivarse de las diferencias de naturaleza (contra el

derecho igual que seguiría rigiendo todavía en la primera fase de la sociedad comunista). Así pues, en el primer caso se trata de una igualdad en función de los méritos, los talentos y los servicios prestados al estado; en el segundo, de una igualdad en función de las distintas necesidades en una sociedad ya sin clases sociales y sin dominación política propiamente dicha. En el primer caso se empieza sugiriendo que la desigualdad es en gran parte consecuencia de la propiedad privada, pero se acaba considerando el respeto a la propiedad como uno de los principios del buen gobierno; en el segundo caso se empieza postulando la igualdad social en la sociedad alternativa pero se corrige la utopía del reparto íntegro e igual de los frutos del trabajo mediante la referencia a la naturaleza, a los datos biológicos y psicológicos diferenciales del hombre social.⁴⁰

Se puede concluir diciendo que si Engels, en su aproximación de Rousseau a Marx, puso todo el acento en la semejanza del procedimiento metódico con que uno y otro consideraron la antinomia igualdad-desigualdad en el decurso histórico, della Volpe prima el parecido de las soluciones político-sociales para el tema de la igualdad basándose en el respeto de las desigualdades personales o individuales. En ambos casos, sin embargo, se pasa por alto el detalle de la evolución intelectual de Rousseau y se reducen a la mínima expresión los desacuerdos declarados por Marx respecto del contractualismo. Engels toma como conclusión del análisis rousseauiano de la desigualdad la síntesis del contrato social, añadiendo por su cuenta que esta síntesis representa una inversión de la dominación anterior en la medida en que los antiguos opresores pasan a ser oprimidos. Della Volpe privilegia la temática del mérito personal en la búsqueda de una sociedad igualitaria forzando los textos en un doble sentido: acaba diluyendo las diferencias de Rousseau con el pensamiento político de la Ilustración y pierde la radicalidad del planteamiento marxiano acerca del "derecho desigual" o de la abolición del derecho burgués, en la crítica del programa de Gotha. La explicación de estos dos distintos tipos de aproximación de Rousseau a Marx no es di-

fcil. Engels combatía contra el positivismo y estaba por ello particularmente interesado en aportar ejemplos varios de pensamiento dialéctico; pero además en la fecha en que escribe el ensayo contra Dühring, en 1877, concede especial atención a las críticas premarxistas de la civilización (de ahí el elogio paralelo que dedica a Fourier). Della Volpe en cambio pretende, como se ha visto, una integración de las dos almas de la moderna democracia a través de un neogarantismo que corrija el igualitarismo nivelador mediante el reconocimiento de las diferencias individuales, y ello en función de los problemas que planteaba por una parte la construcción del socialismo en la URSS y, por otra, la lucha por el socialismo en los países capitalistas desarrollados.

Pues bien, si el apunte de Engels pecaba por simplificar en exceso tanto la visión rousseauiana como la marxiana del curso histórico que llevaría desde la igualdad primitiva a la desigualdad y nuevamente a la igualdad superior, el intento de della Volpe tampoco soporta una contrastación precisa con los textos de Rousseau y de Marx, en primer lugar porque este intento tiende a identificar los servicios prestados al estado con las necesidades reales de los trabajadores en un momento histórico dado y en segundo lugar porque, con ello, difumina el horizonte de la teoría política marxiana que fue siempre la extinción del estado. En este sentido la inicial reticencia de della Volpe a considerar el elemento libertario de la teoría política de Marx como parte sustantiva de la misma⁴¹ le conduce derechamente a identificar la marxiana "conquista de la democracia" con la democracia de masas de Rousseau y el jru- choviano "estado de todo el pueblo" con la búsqueda legalidad socialista en la cual se armonizan libertad e igualdad, libertad menor y libertad mayor. Estas consideraciones, obviamente, no aportan novedad digna de mención para el conocimiento histórico de Rousseau y de Marx; han de ser valoradas, por el contrario, desde el punto de vista estricto de la historia de los marxismos, o, más en general, desde el estudio de las complejas transformaciones que sufren las ideas cuando éstas arraigan en un movimiento de transformación social.

Teniendo en cuenta, por lo demás, que la motivación principal de Galvano della Volpe en su recuperación de Rousseau no es historiográfica sino teórico-política cabe suponer que una discusión de sus argumentos resultaría más sugerente si se siguiera el hilo de esta otra historia, o sea, de las circunstancias por las cuales varios aspectos de la obra rousseauiana, luego de convertirse en elemento común de algunos de los idearios más influyentes en las poblaciones europeo-occidentales que vivieron la revolución francesa, pasaron también, ya en nuestro siglo, a formar parte del bagege teórico de las ideologías socialistas con mayor implantación entre los trabajadores industriales. En este sentido si la democracia ideal, de masas, de Rousseau rebasó enseguida las realizaciones de la revolución de 1789 e inspiró las esperanzas sociales de la izquierda jacobina y de los primeros núcleos comunistas franceses, cuarenta años después de la revolución de 1917 reaparecía en el horizonte de la tradición de la Tercera Internacional como complemento de la crítica jrochoviana del estalinismo. Della Volpe fue en esto un pionero. Pero no el único en orientarse así. Por los mismos años en que él escribía Rousseau e Marx un historiador soviético de las ideas sociales iniciaba y concluía su investigación bajo la advocación del estado ideal rousseauiano y llegaba a explicar las conclusiones del XXII Congreso del PCUS partiendo del célebre pebdamiento de Rousseau según el cual cuanto mejor constituido se halla un estado más prevalecen en el espíritu de los ciudadanos los asuntos públicos sobre los privados⁴² Y, dato sintomático, en esas mismas fechas empezaba a tomar cuerpo el argumento neoliberal que opone la tradición empirista a la tradición racionalista, el liberalismo al socialismo, la democracia liberal a la democracia social y finalmente los regímenes democráticos a los regímenes totalitarios considerando precisamente a Rousseau como un antecedente teórico de éstos.⁴³

La reflexión política de della Volpe, en suma, indica una necesidad, la de volver a pensar la relación entre democracia y comunismo desde un punto de vista marxista. Pero como en ella no hay análisis de lo que fue

la revolución rusa ni más referencia a las realidades soviéticas que la aceptación de la forma de los textos constitucionales, aquella justa preocupación se queda en una página más para la historia de las ideologías, una página que pasa por alto cosas de tanta monta como el sentido real, represivo, de la crítica por Vichinsky de los juristas de la generación anterior que teorizaron en la URSS la extinción del estado.⁴⁴ Cier- to es que al recoger desde una perspectiva actualizada la preocupación acerca del nexo entre democracia y comunismo hay que tener en cuenta la limitación de época.⁴⁵ Pero la crítica no tiene por qué quedarse en esa limitación; puede, por el contrario, ver en esta página para la historia de las ideologías marxistas que della Volpe escribió en Rousseau e Marx un documento relevante para explicar en qué forma el comunismo marxista ha visto su propia historia.

No es este el lugar adecuado para detenerse en ello. Pero no estará de más sugerir que una reconstitución del nexo entre democracia y comunismo menos especulativa que la propuesta por della Volpe, y al mismo tiempo crítica de las ideologías generadas por los marxismos a lo largo de cien años, tampoco puede contentarse (como pretendía Longo en 1956) con la repetición de la idea de que a partir de 1830 el comunismo de hoy es la democracia. Tendrá que rebasar esa idea y para ello empezar acogien- do una prognosis de Engels, aislada pero no por ello menos pregnante, se- gún la cual a los revolucionarios proletarios podría ocurrirles lo que ya antes les ocurriera a los revolucionarios burgueses, esto es, que cre- yendo constituir el comunismo levantarán de hecho otra forma de domina- ción. Si al ideal de la "libertad menor" se opuso en la realidad el Crédit Mobilier hay motivos para pensar que al ideal de la "libertad mayor" se ha opuesto en la práctica la influencia de aquel "magnífico organiza- dor de trusts" que fue Meshcherki,⁴⁶ el más notable de los precursores de realidades como Togliattigrado. Lo cual no es, dicho sea de paso, razón suficiente como para confundir a Marx con Benjamin Constant, de la misma manera que para los primeros comunistas franceses el descubrimiento de la

oposición entre ideal y realidad, y el desencanto ante esta última, no fue motivo suficiente para un regreso a Voltaire sino, al contrario, factor psicológico para una reafirmación del igualitarismo rousseauniano.

En cualquier caso, para que la insistencia de della Volpe en la igualdad antiniveladora, para que su alegato en favor del mérito y el talento en la sociedad de iguales diera otros frutos no sólo habría que restar de ella lo que tiene de justificación ideológica del "estado de todo el pueblo" sino enlazarla con la caracterización por Marx, en los Manuscritos de París, del comunismo basto, de aquel comunismo cuyo deseo "es aniquilar todo lo que como propiedad privada no puede ser posesión de todos y hacer abstracción violentamente del talento", de este comunismo que "lo recorre todo negando la personalidad del hombre".⁴⁷ Decía Marx en 1844 que el comunismo basto no es más que el colmo de la envidia universal constituida en poder, el colmo de la nivelación; que su supresión de la propiedad privada se halla tan lejos de ser una apropiación real porque ni siquiera ha llegado a ella; y que esto se demuestra por su abstracta negación del mundo enterode la cultura y la civilización, así como por su pretensión a volver a la simplicidad antinatural "de un hombre pobre y sin necesidades". Sólo que en Marx esto era crítica de las ideas comunistas incipientes, ya pasadas, crítica de las ideologías. ¿Es posible que tantos años después la crítica de las ideologías superadas por el pensamiento comunista moderno sirva todavía como crítica de unas realidades a veces llamadas por confusión ideológica "comunismo"?

NOTAS AL CAPITULO V

1. J. Fraser, "Rousseau e Marx: un'ipotesi di lavoro", en Rinascita, 8 de septiembre de 1978, págs. 27-28; E. Garroni, "Il destino 'eccentrico' di una estetica", ibid., pág. 27.
2. E. Garin, "Antonio Gramsci nella cultura italiana", en Studi gramsciani, Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958: Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 2ª ed., 1969. (Hay traducción castellana en AAVV, Actualidad del pensamiento político de Gramsci: Barcelona, Grijalbo, 1977).
3. Cf. por ejemplo B. Accarino, Galvano della Volpe. Scienza politica e teoria della storia, Bari, De Donato, 1977. Para este punto tienen interés las advertencias historiográficas de N. Merker: "Le ragioni della ragione materialista", en Rinascita, 8.XI.1978, pág. 23, artículo reproducido luego con correcciones en la Introducción a C. Violi cit.
4. La verdad es que los principales protagonistas de aquella controversia modificaron sustancialmente sus opiniones en los años siguientes. Así: C. Luporini, Dialettica e materialismo, Roma, Riuniti, 1974 (interesa para este punto sobre todo la introducción); N. Badaloni, Per il comunismo, Milán, Feltrinella, 1972; V. Gerratana, Ricerche di storia del marxismo, Roma, Riuniti, 1972 (hay traducción castellana: Barcelona, Grijalbo, dos volúmenes, 1975); L. Gruppi, Storicità e marxismo, Roma, Riuniti, 1976; L. Colletti, "Marxismo e dialettica" cit.
5. L. Colletti en Intervista politico-filosofica, ed. cit., págs. 15-16. La opinión de Cerroni, en "Il marxista Galvano della Volpe", Rinascita, 19 de julio de 1968, págs. 18-19.
6. Así lo afirma el propio della Volpe en "L'ombra di don Benedetto", respuesta a una encuesta dirigida a filósofos italianos: L'Espresso, 17.I.1965, pág. 11. Pero la misma idea estaba ya en los ensayos de finales de los años cuarenta.

7. L. Colletti, Intervista politico-filosofica cit., pág.7. Para los pormenores de la evolución de la revista Società informan G. Luti y P. Rossi, Le idee e le lettere, Milán, Longanesi, 1976.
8. Véase F. Cassano, Marxismo e filosofia in Italia, Bari, De Donato, 1973, donde se recogen las intervenciones citadas. La hipótesis de que la preocupación principal de los llamados historicistas no era tanto della Volpe como Colletti se sigue de las intervenciones de Luporini, Badaloni, Gruppi y Natta. Colletti había publicado en 1958 una tan sugerente como polémica introducción a los cuadernos filosóficos de Lenin y su orientación antihegeliana había sido criticada ya por V. Gerratana. Este último había señalado en el ensayo de Colletti coincidencias con los puntos de vista de Bernstein y de Sorel durante la primera crisis del marxismo, aunque admitiendo que algunos resultados de la investigación de L.C. iban en una dirección contraria al "revisionismo" de aquéllos. El debate entre Gerratana y Colletti está recogido también en la citada obra de Franco Cassano.
9. M. Tronti, "Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci", en Studi gramsciani cit., pág. 305 y ss. Tronti ha sido uno de los difusores de la idea según la cual el dellavolpismo habría representado una corriente de izquierdas en el seno del PCI por su orientación metodológica y filosófica general. A través suyo esa idea se ha difundido bastante en la nueva izquierda marxista anglosajona durante los años setenta.
10. Los principales escritos de R. Panzieri están recogidos en La crisi del movimento operaio. Milán, Lampugnani Nigri, 1973, y La ripresa del marxismo leninismo in Italia, Milán, Sapere, 1973. La literatura sobre Quaderni russi y sobre la evolución de sus fundadores es ya muy extensa. Interesan para nuestro tema: G. Vacca, Politica e teoria nel marxismo italiano degli anni sessanta. Bari, De Donato, 1972; A. Negri, "Ambiguità di Panzieri?", en Aut-aut, nº 149-150, 1975. El tema de la relación entre dellavolpismo y nueva izquierda ha sido abordado por M. Alcaro, Dellavolpismo e nuova sinistra, Bari, Dedalo, 1977. Insiste en la influencia de della Volpe so-

bre Panzieri y Fronti la revista Metropoli en su número uno (Milán, octubre de 1977): "Per una ripresa del dellavolpismo". Resalta en cambio las diferencias desde el punto de vista político M. Fugazza: "Dellavolpismo e nuova sinistra. Sul rapporto tra i Quaderni rossi e il marxismo teorico", en Aut-aut, nº 149-150, septiembre/diciembre de 1975.

11. Sobre esto informa M. Alcaro en obra cit., págs. 54-55 y 278.

12. Sugiere esto P. Anderson en la citada entrevista a Colletti, pág. 14. En la respuesta Colletti quite importancia al dellavolpismo como fenómeno político, pero añade: "Era evidente que mientras la tradición historicista tendía a resaltar las peculiaridades de la sociedad italiana dejando en la sombra el hecho de que pese a tales particularidades se trataba de una sociedad capitalista, en cambio el estudio sistemático de Marx, que era central en el dellavolpismo, conducía a poner en primer plano el concepto de formación económico-social capitalista y las leyes del movimiento del capitalismo en cuanto tal. Desde esta segunda perspectiva Italia había de analizarse como una nación esencialmente capitalista". Más adelante, sin embargo, se resalta autocríticamente la ausencia en el dellavolpismo de análisis económico y sociológico particularizado.

Manos cauto M. Alcaro: "El valor positivo del dellavolpismo consiste en la potenciación del alma analítica del marxismo y en su reconversión en instrumento de análisis científico de la realidad social" (obra citada, pág. 49).

13. Las diferencias políticas entre Panzieri y Fronti eran ya patentes en 1963. Cf. Quaderni rossi, Milán, Sapere, 1971. Reconstruyen el origen y la evolución de tales diferencias en el marco del marxismo de la época M. Alcaro en la obra citada y G. Vacca en Politica e teoria nel marxismo italiano, ed. cit., pág. 62 y ss. Por lo demás, la tesis de la madurez del capitalismo en los años cincuenta había producido ya desplazamientos típicamente socialdemócratas al final de esa década dentro mismo del PCI.

14. Interesante en este sentido el testimonio de E. Agazzi en el prólogo al libro de Alcaro: "Si se me permite traer aquí a colación un recuerdo personal he de decir que a principios de los años sesenta Panzieri solía expresarse muy crítica y severamente acerca de della Volpe y su 'teoricismo'" (cit., pág. 14)

15. El cruce de tradiciones "revisionistas" varias en los primeros ensayos de Colletti fue observado ya en 1959, como queda dicho, por V. Gerratana. La acentuación del interés por Kant y el neokantismo es patente en la segunda parte de Il marxismo e Hegel, que recoge artículos escritos por Colletti en 1967 y 1968; su cambio de opinión sobre el marxismo "teórico" es avanzado en la Intervista varias veces citada. Pero en 1977 Colletti era aún más explícito: "El marxismo, al menos en la forma en que lo hemos conocido hasta ahora, ha llegado a su agotamiento histórico". Cf. "La crisis del marxismo", en Mondoperaio, noviembre de 1977. Allí mismo afirmaba: "La Comuna no existe ni puede existir, porque no hay sociedad -por poco desarrollada y compleja que sea- que pueda ser regida por principios tan simples y vagos. De modo que frente al estado-policía estoy a favor de las instituciones liberal-democráticas, aunque éstas sean imperfectas y deficientes".

16. En este punto es muy razonable lo que escribía H. Kelsen en "Formas de estado y filosofía", señaladamente en el apartado dedicado a la conexión entre los problemas políticos y los filosóficos. Cf. Esencia y valor de la democracia, trad. castellana: Madrid, Guadarrama, 1977.

17. N. Bobbio, "Democrazia e dittatura", en Politica e cultura, Turín, Einaudi, 1955 (reprint en 1974). No se le puede negar a Bobbio sentido de la oportunidad y agudeza a la hora de provocar debates teóricos de amplia resonancia. Veintitantos años después, coincidiendo con las declaraciones de Althusser y de Colletti sobre la nueva "crisis del marxismo", Bobbio reproponía su argumentación liberal en favor de las instituciones de la democracia representativa alegando 1) que no ha existido nunca una teoría

marxista del estado, y 2) que allí donde se ha suprimido el parlamento no existen libertades. La comparación del debate de 1954 (en el que además de della Volpe intervino Togliatti con el pseudónimo de Roderigo di Castiglia) es instructiva: mientras que la orientación liberal de Bobbio no ha cambiado nada en ese tiempo, la posición de los interlocutores comunistas se había diversificado; pero, aun en su diversidad, ésta ha de conceder a Bobbio que no ha habido en verdad un desarrollo de la reflexión marxista sobre el estado contemporáneo al menos en Italia y, por otra parte, cede ante la tradición liberal en puntos bastantes sustanciales que della Volpe y Togliatti tenían aún por rasgos distintivos de ambas tradiciones. Las principales aportaciones a esta última controversia están recogidas en Il marxismo e lo Stato? Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio, Quaderni di Mondoperaio, 4, Roma, 1976. Sobre la sustancial continuidad del liberalismo de Bobbio cf. la entrevista concedida por éste a Il mondo de 17 de julio de 1975.

18. En The law of the soviet State, Nueva York, 1948: "La autoridad soviética [...] abroga los aspectos negativos del parlamentarismo, señaladamente la separación entre poder legislativo y poder ejecutivo, supera el distanciamiento de las instituciones representativas respecto de las masas, etc." En los años siguientes della Volpe añade a la autoridad de Vichinsky algunas consideraciones tomadas de la Teoría general de Kelsen, en las que ve "un eco debilitado" del Marx joven.

19. Tal es todavía el punto de vista de P. Togliatti en la célebre entrevista concedida en mayo de 1956 a Nuovi argomenti (trad. castellana en P. I., Escritos políticos, México, Era, 1971): "Hemos leído El estado y la revolución y por suerte para nosotros no hemos olvidado la sustancia de aquella enseñanza".

20. El punto de vista de Togliatti no era compartido íntegramente por el entonces grupo dirigente del PCI. En los debates preparatorios del VIII Congreso, que se celebraría a finales de 1956, salieron a la luz algunas

diferencias de importancia, de las cuales se hace eco el propio della Volpe en un artículo publicado en l'Unità del 6 de octubre de ese mismo año con el título de "Socialismo e libertà (Alcune distinzioni di principio ai fini della pratica)". El principal contradictor de Togliatti en esa ocasión fue Longo, quien argumenta que se estaba hablando de pluralidad de vías al socialismo como si todos los caminos condujeran a Roma: "Si por socialismo se entiende realmente aquello que debe ser, esto es, un régimen social y político basado en la propiedad colectiva de los medios de producción, la supresión de la explotación del hombre por el hombre y la abolición de las clases [...] tal régimen social tiene que realizar por fuerza la más amplia libertad [...] Por eso no veo la necesidad de volver a pensar las relaciones entre socialismo y libertad". La conclusión de Longo es que si esto es así, "no todos los caminos conducen al socialismo".

21. P. Togliatti, "Discurso pronunciado en el comité central del PCI el 12 de abril de 1954", en Scritti scelti, Roma, Riuniti, 1964. De la importancia dada al tema en esas fechas dice mucho el número de copias del discurso distribuidas por el partido en toda Italia: casi un millón. La respuesta del primer periódico de Italia, Il corriere della sera, es muy expresiva del pensamiento entonces dominante en los ambientes conservadores: "La campaña contra la bomba H no es más que el último instrumento para crear perplejidad y confusión en amplias zonas católicas que se identifican con el pacifismo instintivo, sustancia perenne del mismo mensaje evangélico". (citado en G. Bocca, Palmiro Togliatti, Bari, Laterza, 1973, pág. 582). También en el seno del PCI el llamamiento encontró resistencias.

22. "Las zonas amenazadas son además las más pobladas del mundo, aquellas en que la civilización ha avanzado más, esto es, los Estados Unidos de Norteamérica, las islas inglesas, Europa occidental, las partes más populosas y avanzadas del continente asiático, la cuenca del Mediterráneo y así sucesivamente. Se trata, en una palabra, de la sede de la civilización actual" (ibid).

23. En 1974 Colletti escribía: "Debo expresar mi más profunda insatisfacción respecto de lo hecho hasta ahora. Me siento extraordinariamente lejano de las cosas que he escrito, pues en el mejor de los casos éstas no me parecen sino una llamada a los principios contra la realidad. Pero desde un punto de vista marxista la historia no puede errar nunca. Dicho con otras palabras: no podemos oponer axiomas apriori puros y simples frente a la evidencia del desarrollo histórico efectivo" (Entrevista, cit., pág. 61). Della Volpe, en cambio, conservó hasta el final un cierto optimismo político sobre la marcha de la historia contemporánea, hasta el punto de que llegó a considerar como un hecho positivo la división existente en el movimiento comunista mundial a partir del conflicto chino-soviético (OPERE 6, 442): "Dos políticas revolucionarias históricamente complementarias en su contraste (¿astucias de la razón histórica?), compartidas e incluso apoyadas, aunque en partes desiguales, por la llamada opinión democrática avanzada".

24. En julio de 1960 della Volpe escribía contra el gradualismo reformista de los socialistas. Cf. "Il mistero della filosofia di Nenni", en Mondo nuovo, II, nº 30 (ahora en Metropolis, I, 1, octubre de 1977). Pero luego del acuerdo entre democristianos y socialistas que hizo posible el primer gobierno de centroizquierda el propio della Volpe propone un nuevo gradualismo al que llama "dinámico" y "fecundo" para distinguirlo de la mera gestión socialdemocrática del capitalismo. A partir de ahí se abre una vía intermedia entre las tradiciones de la Segunda y la Tercera Internacional sin saltos de importancia ni rectificaciones clamorosas desde el punto de vista de los principios. Simplemente se van dejando caer algunos de los temas característicos del leninismo de forma casi imperceptible, aunque si se compara el principio de esta evolución (la Libertà comunista) como su conclusión (la propuesta de una socialdemocracia dinámica) se aprecia de golpe cuánto ha cambiado la perspectiva. Lo mismo podría decirse más en general del camino recorrido por el PCI entre 1947 y 1967.

25. Por ejemplo, este testimonio de J.P. Sartre: "El hombre soviético tiene el sentimiento de un progreso constante y armónico entre la propia vida y la vida social. Vive en un sistema de competición generalmente establecido. La sociedad soviética es una sociedad en competición a todos los niveles. La igualdad no es para ellos una nivelación en la que cada uno quería ser igual al otro, sino que es una jerarquía móvil, que se crea espontáneamente a través del trabajo y del mérito" (L'Unità, 16/7-1954). A lo que della Volpe comenta: "Tales son, como sabemos, las bases para un ulterior paso al comunismo según las previsiones científicas contenidas en la marxiana Critica del programa de Gotha y en Estado y revolución de Lenin" (OPERE 5, 489). Unos años después della Volpe suprime el comentario eufórico (OPERE 5, 239-240).

26. Respecto del tema de la necesidad o no de la dictadura del proletariado Togliatti era más cauto. Unos meses antes de esta formulación de della Volpe, escribía en Rinascita: "¿Por qué entonces hablar de dictadura? En primer lugar, no hablamos de dictadura, no pensamos en la dictadura como habían y piensan de ella, por ejemplo, los padres jesuitas. [...] La dictadura de la que nosotros hablamos es algo bien diferente; es, por principio, una extensión de la democracia. Significa el advenimiento a la dirección de la sociedad de una nueva clase dirigente, la clase obrera unida a las grandes masas trabajadoras, con la tarea de organizar la utilización de las riquezas sociales en el interés de todos y no sólo de una casta de privilegiados, etc" (P.I., Escritos políticos, trad. castellana cit., pág. 233). Así pues, della Volpe adelantaba argumentos que luego, a mediados de los años setenta, han sido cosa corriente en los partidos comunistas de Francia, Italia y España.

27. K. Marx, Introducción a Líneas fundamentales de la crítica de la economía política, OME, 21, págs. 5 y 6.

28. K. Marx, Critica del programa de Gotha, traduc. castellana: Barcelona, Materiales, 1978, pág. 93 y ss.

29. Ibidem

30. K. Marx, Introducción a Líneas fundamentales de la crítica de la economía política cit., pág.6.

31. El 24 de enero de 1865 K. Marx escribía a J.B. von Schweitzer: "Se ha comparado a menudo a Proudhon con Rousseau. Nada más falso [...] Como todos los vanidosos [Proudhon] no busca otra cosa que el éxito momentáneo, causar sensación fugaz. Y así tiene que perder fatalmente ese simple tacto moral que, por ejemplo, alejó a Rousseau de todo compromiso, incluso aparente, con los poderes establecidos" (en K.M. Misère de la Philosophie, anexo, París, Editions Sociales, 1961, pág. 191). La carta termina con tono profético: "Tal vez a la hora de caracterizar la reciente fase de la historia francesa la posteridad diga que Luis Bonaparte fue su Napoleon y Proudhon su Rousseau-Voltaire".

32. Comentando una afirmación del programa de Gotha, según la cual el trabajo útil sólo es posible en la sociedad y por la sociedad, Marx escribe: "De la misma manera podría haberse dicho que sólo en la sociedad es posible que el trabajo inútil e incluso perjudicial para la comunidad se convirtiera en rama de la producción, que sólo en la sociedad es posible vivir de la ociosidad, etc., etc.; en una palabra, se podría haber copiado todo Rousseau" (Crítica del programa de Gotha cit., pág.83).

33. J.J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, en Oeuvres complètes (edición de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond), III, París, La Pléiade, 1964. La tesis de Gerratana en Ricerche di storia del marxismo, Roma, Riuniti, 1972 (traducción castellana citada, pág. 51 y siguientes).

34. Sobre este punto informa F. Venturi, Utopia e riforma nell' Illuminismo, Turín, Einaudi, 1970, pág. 97. Detalles sobre la recepción del Discurso en J. Starobinski, presentación del volumen tercero de las Oeuvres complètes de Rousseau.

35. Precisamente el hecho de que la resolución positiva de la problemática de la desigualdad sólo estuviera esbozada en el Discurso (hecho unido, por otra parte, al tono del anterior discurso sobre las artes y las ciencias) favoreció la interpretación de que Rousseau propugnaba el retorno a la naturaleza. Aunque tal eventualidad es negada explícitamente en una nota del Discurso sobre la desigualdad, esta ha sido la versión del mismo imperante desde Voltaire. Esta versión sólo fue corregida definitivamente por estudios posteriores a la segunda guerra mundial. Interesantes notas críticas al respecto hay en L. Colletti, "Rousseau critico della società civile" y "Rousseau, Mandeville y Smith", ensayos recogidos luego en Ideologia e società, Bari, Laterza, 1970.

36. J.J. Rousseau, Le contrat social, en Oeuvres complètes, III, ed. cit. Este cambio de perspectiva respecto del Discurso es lo que permite la interpretación de Engels. Cf. en el mismo sentido J. Bury, La idea del progreso, trad. castellana, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pág. 164 y siguientes.

37. Frases así y sobre todo la crítica de la propiedad privada como origen de la desigualdad civil fueron la base de los primeros idearios comunistas franceses, señaladamente del de Babeuf, Maréchal y Bounarroiti. Estos comunistas igualitarios concedieron escasa importancia a la evolución de Rousseau, interesados como estaban en organizar al "proletariado" y en popularizar las recetas políticas para su movilización. Sobre el rousseaunismo de los babouvistas cf. E. Tierno Galván, Babeuf y los iguales. Un episodio del socialismo premarxista, Madrid, Tecnos, 1967. Interesantes indicaciones sobre la actualidad de la problemática del igualitarismo de Babeuf hay en W. Harich, ¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma, trad. castellana: Barcelona, Materiales, 1978, pág. 203 y siguientes.

38. F. Engels, La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring, OME-35, págs. 142-143: "Tenemos, pues, aquí, ya en Rousseau, una marcha

del pensamiento que se parece a la de Marx en El Capital como una gota de agua a otra y, además y en detalle, toda una serie de los mismos giros dialécticos de que se sirve Marx: procesos que son por su naturaleza antagonísticos, que contienen en sí una contradicción, mutación de un extremo en su contrario y, finalmente, como núcleo de todo, la negación de la negación". Con independencia de la atribución a Rousseau de este esquema dialéctico ya Mayer, en su clásica biografía de Engels, había subrayado el eco rousseauiano de ciertos pasajes de El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Cf. G. Mayer, Friedrich Engels: una biografía, trad. castellana, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 797. Parece probado que la publicación de Ancient Society de L.H. Morgan reafirmó en Engels su interés por Rousseau y sobre todo por Fourier; ilustrativo en este sentido es el hecho de que El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado termina destacando, en una formulación de Morgan, el mismo esquema atribuido al Discurso de Rousseau y al Capital de Marx: "[...] La disolución de la sociedad se yergue amenazadora ante nosotros, como el término de una carrera histórica cuya única meta es la riqueza, porque semejante carrera encierra los elementos de su propia ruina. La democracia en la administración, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y la instrucción general, harán vislumbrar la próxima etapa superior de la humanidad, a la cual tienden constantemente la experiencia, la ciencia y el entendimiento. Será una reviviscencia de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas gens, pero bajo una forma superior" (El subrayado es de Engels). La aproximación de los puntos de vista sobre la historia de Rousseau, Fourier, Marx y Morgan supone en el viejo Engels una acentuación de la crítica de los aspectos negativos de la civilización respecto de los escritos en los años cuarenta y cincuenta.

39. Se trata de la nota final puesta por Rousseau al Discurso sobre la desigualdad. Della Volpe comenta que la problemática ahí esbozada, a diferencia del Contrato social que no ofrecía sino una solución igualitaria burguesa, trasciende no sólo cualquier solución igualitaria demo-

crático-burguesa sino incluso democrático-socialista (OPERE 5,256).

40. Sobre esto L. Colletti, "Rousseau critico della società civile", en Ideologia e società, ed. cit; pág. 261-262. Colletti no sólo subraya la distancia existente entre el Discurso rousseauniano y la crítica marxiana del programa de Gotha sino que además considera el punto de vista de Rousseau en aquel ensayo como "inevitabilmente libertario e individualista" por comparación con el más maduro Contrato social. El contexto de esta afirmación es precisamente la polémica con della Volpe. De otra opinión es V. Gerratana, el cual se pregunta por el significado de la aproximación a la temática rousseauniana del Discurso sobre la desigualdad en el viejo Marx y adelante la siguiente hipótesis: "La indignada renuncia rousseauniana de la progresiva deshumanización que ha acompañado a todos los progresos de la civilización podía aparecer todavía como una crítica moralista mientras los sepultureros de la burguesía occidental parecían dispuestos a poner manos a la obra en una decisiva acción de regeneración social, pero no podía dejar de producir un cierto eco en el ánimo (y en el pensamiento) de Marx cuando el ulterior desarrollo del capitalismo, en lugar de facilitar su superación, mostraba que el proceso se estaba haciendo cada vez más complejo y aleatorio" (Investigaciones sobre la historia del marxismo, 1, trad. cit., pág.78).

41. Me he referido a ese punto en el capítulo III.

42. Cf. G.P. Frantsov, El pensamiento social. Su trayectoria histórica, trad. castellana: Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1966.

43. Así, por ejemplo, F.A. Hayek, Los fundamentos de la libertad, tomo primero, trad. castellana: Valencia, Fomento de Cultura Ediciones, 1961.

44. M. Lewin, "Le basi sociali dello stalinismo", en Studi storici, 4, 1976, págs. 59 y ss. D. Zolo ha escrito que el retorno dellavolpiano a posiciones formalistas y garantistas representó probablemente un antídoto saludable "luego de la oleada de irracionalismo jurídico de la fase del comunismo de guerra y después de las varias teorizaciones acerca de la extinción del derecho promovidas por filósofos soviéticos como

Stucka y Pashukanis" (Stato socialista e libertà borghesi cit., pág.100).

45. El aspecto principal de esta limitación en el caso de della Volpe fue la falta de información acerca del desarrollo de la sociedad soviética desde la revolución de octubre al XX Congreso del PCUS. Pero este es un rasgo característico del marxismo occidental de aquellos años. Me parecen, en cambio, fuera de lugar las críticas que atribuyen a della Volpe desconocimiento de las nuevas orientaciones combativas del proletariado italiano que conducirían al llamado "otoño caliente".

46. Meshcherski, importante magnate ruso del hierro y del acero, propuso en marzo de 1918 la creación de un trusts metalúrgico en el que su grupo tendría la mitad de las acciones y la otra mitad el estado. La propuesta fue inicialmente aceptada con la consideración de que eso correspondía al capitalismo de estado, concepto con el que Lenin solía definir el régimen. Otros industriales presentaron entonces propuestas parecidas, suscitando una agria polémica entre los bolcheviques. Datos en E.H. Carr, La revolución bolchevique (1917-1923), 2, trad. castellana: Madrid, Alianza Editorial, 1972, pág. 102 y ss.

47. K. Marx, Manuscritos de París, en OME-5, págs. 374-381.

VI. REORIENTACIÓN DE LA TEORÍA MARXISTA DEL ARTE

El propósito principal de la Crítica del gusto es -en palabras de su autor- la exposición sistemática de una estética histórico-materialista. Para no exagerar tal sistematicidad hay que entender por ella la recapitulación ordenada de una serie de ensayos anteriores acerca del hecho literario y artístico. Esta recapitulación consta sustancialmente de tres partes: la primera de ellas está dedicada a mostrar el carácter discursivo o intelectual de la palabra poética; la segunda a establecer la especificidad de la poesía y las notas de su diferenciación respecto de la ciencia y de la historia; la tercera a esbozar una tipología de los llamados lenguajes artísticos cuya finalidad es dar cuenta de la diversidad estructural de los más habituales medios expresivos. La orientación del conjunto tiene como hilos conductores la crítica de los postulados de la estética romántica, un patente desagrado ante los resultados de las poéticas románticas y tardarrománticas, así como la convicción de que la lingüística estructural en su versión hjelmsleviana constituye el mejor instrumento de que se dispone para fundamentar científicamente la estética. El marco metodológico general en que se mueve la investigación y también su horizonte son los proporcionados por el marxismo.

No obstante, en comparación con otras tentativas paralelas igualmente inspiradas en el marxismo la Crítica del gusto es más cauta por su forma y más radical en el propósito de renovación conceptual. En ella se usa muy poco -y cuando se hace, siempre con prudencia- el rótulo de 'estética marxista'; aun cuando recoge varios de los temas habituales de la discusión marxista en este campo, tales cuestiones se presentan en el contexto de una construcción teórica bastante alejada de la argumentación predominante entonces sobre el reflejo artístico de la realidad. Por lo general della Volpe da más importancia a los interrogantes suscitados por las excursiones de Marx en este terreno que a las respuestas propiamente dichas aportadas a aquéllos, de modo que el co-

ocimiento de las respuestas de Marx sirve ahí sobre todo a efectos polémicos, ya sea para desprenderse de apreciaciones exclusivamente sociológicas de la obra artística o para distanciarse del punto de vista corriente entre los marxistas contemporáneos sobre la poética del realismo socialista. De ahí que valorando la relevancia que concede a la rectificación del viejo Engels relativa al descuido por él mismo y por Marx del aspecto formal de las representaciones ideológicas¹ y apreciando por otra parte en toda su radicalidad el apego de llavolpiano a los corolarios que se derivarían de la glosemática para una estética materialista -corolarios demasiado obvios según la interpretación que aporta la Crítica del gusto- se haya llegado a dudar de la naturaleza propiamente marxista de ese intento.²

Esta duda es por motivos varios razonable y no se disipa del todo, por cierto, atendiendo a los pasos en que la Crítica se distancia expresamente de sus principales mentores anglosajones, ni tampoco en el supuesto de que hayande tomarse completamente en serio las repetidas referencias de della Volpe a las opiniones de Marx sobre Balzac y de Lenin sobre Tolstoi en tanto que modelos de apreciación justa de grandes obras literarias en sus épocas respectivas. Duda, pues, razonable porque a pesar de aquellas protestas formales la Crítica debe mucho más a Saussure o Hjelmslev en lo que tiene de semiología y a Richards, Brooks, Empson, etc. en lo que aporta a la lectura de textos literarios que a cualquier autor marxista anterior. Y no sólo por ello. También porque, dada la orientación general y la arquitectura de la obra, queda la sospecha de si la exaltación del juicio de Marx sobre las novelas de Balzac o de las opiniones de Lenin sobre Guerra y paz no habrá sido en el caso de della Volpe mera apoyatura en las "autoridades" para proponer y gustar sin mayores complicaciones los frutos artísticos de la modernidad prohibidos por las versiones más romas del realismo socialista.

Entendámonos: a diferencia de no pocos funcionarios marxistas del

frente cultural que en la época de Zhdanov se prohibieron a sí mismos -como luego diría compungidamente Garaudy en una célebre jeremiada- gustar las delicias de la lectura de Proust, Joyce o Kafka, della Volpe no tuvo necesidad de cambiar de gusto en los meses que siguieron al XX Congreso del PCUS. Por lo que hace a los gustos literarios su formación fue bastante distinta de la de los funcionarios literatos. Y con toda seguridad para bien. Pero como comunista instruido todavía en la tradición de la Tercera Internacional seguía compartiendo la disparatada idea, convertida en hábito después de la segunda guerra mundial, de que los gustos, incluso en las cosas del arte, han de apoyarse en alguna ocurrencia de los clásicos. Ya se sabe que también en la época de la "construcción del socialismo" la ironía de la historia quiso que resultara más fácil programar las conciencias y planificar el gusto que hacer lo propio con la agricultura o con los recursos de la naturaleza. Y se sabe también que junto a la nueva épica de los tiempos que no permitieron a los comunistas ser amables floreció igualmente la renovada afición de los ideólogos prestos a aprovechar aquella ironía en beneficio propio.

Della Volpe no fue nunca de estos funcionarios, ni tampoco de la escuela de los literatos que con el cambio de los vientos sustituyeron las citas de rigor por la exaltación tardía de la poética de la lata de conservas. Pagó, eso sí, su contribución al espíritu de la época con un par de homenajes a Malenkov luego de la muerte de Stalin que le sirvieron, dicho sea de paso, para sacar conclusiones sobre la tipicidad artísticas con toda seguridad ajenas al pensamiento del homenajeado. Y se adaptó al hábito de aducir autoridades dando a éste una dirección contraria a la prevista por los planificadores del gusto, esto es, recurriendo a las autoridades espirituales del pasado comunista para poder prescindir en su momento de las pseudoteorías de las autoridades materiales de su presente. Precisamente por ello, por su pertenencia a esta tradición cultural de la Tercera Internacional -cuyo lado mejor

fue tal vez en este campo el reconocimiento de que la conservación de la cultura obrera y la resistencia frente a la baja del capitalismo conlleva consecuencias contradictorias para la lírica- sería un acto injusto, y en cierto modo manipulador de la historia de las ideas, considerar la Crítica del gusto como una reflexión ajena a la teoría marxista del arte. Por mucho que se valore la influencia de la nueva crítica literaria anglosajona sobre la teorización dellavolpiana, y por razonables que sean las dudas acerca de la convalidación desde un punto de vista marxista del aprovechamiento -en el plano de la estética- de los resultados saussurianos y glosemáticos en el terreno de la lingüística, de todas formas está fuera de duda y acaba teniendo más peso esto otro, a saber: 1) que la Crítica del gusto se presenta expresamente como una tentativa de reparar en el ámbito de las representaciones artísticas el descuido del lado formal admitido por Engels; 2) que su vinculación a la tradición marxista es patente desde el momento en que el otro objetivo sustancial de la misma, el contribuir a una emendatio materialista y racionalista del gusto romántico tardío, tiene por desembocadura la admisión de la poética del realismo socialista aunque discrepe en ciertos aspectos bastante profundamente de las principales formulaciones que de tal poética se habían hecho hasta mediados los años sesenta; 3) que varios de los temas centrales abordados y discutidos por la Crítica -el aspecto sociológico de la obra de arte, el problema de las relaciones de la producción artística con la base material de la sociedad correspondiente, la cuestión de la tendencia y de la participación en poesía, etc.- son igualmente característicos de la metódica marxista.

Si se subestima esto último se corre el riesgo de convalidar implícitamente como único marxismo en el terreno de la teoría del arte el sociologismo sólo atento al contenido ideológico-político de la producción simbólica que fue, con toda justicia, uno de los objetos de la crítica del propio della Volpe. Ciertamente es que el instrumental teórico u-

utilizado para desvelar "la clave semántica de la poesía" y el radicalismo con que se vuelve para ello hacia corrientes de pensamiento ajenas al marxismo hacen de la Crítica -como de otras obras de della Volpe- un producto híbrido e incluso ecléctico.³ Pero éste es también un rasgo típico de los marxismos posteriores a la segunda guerra mundial, más patentemente observable a medida que el materialismo histórico se fue convirtiendo en parte integrante de la cultura superior en buena parte de los países de nuestra civilización. Rasgo, por lo demás, seguramente inevitable en el terreno de la teoría del arte a poco que se atiende a aquel reconocimiento de Engels; reconocimiento sólo interpretable como admisión autocrítica de un déficit importante si el marxismo hubiera de entenderse como una enciclopedia de las más diversas disciplinas y la obra de sus clásicos como el Libro en el que se dice todo sobre todo.

Puesto que las cosas no son así, la prudencia de della Volpe al hablar poco y cautamente de 'estética marxista' está más que justificada. Esta prudencia ha sido además una actitud compartida generalmente por los comunistas italianos que, distinguiendo con precisión entre estética y poética, advirtieron ya en la primera antología de los escritos de Marx y Engels sobre arte y literatura que una estética marxista no puede ser construida sistemáticamente de una vez paratodas, y, en ediciones posteriores de esos mismos escritos, que si bien los apuntes de los clásicos dedicados a la poética o la crítica literaria enlazan naturalmente con la interpretación materialista de la historia ello no es razón suficiente para extraer de ahí una estética marxista como teoría general del hecho artístico.⁴ Puede tener interés, por tanto, para saber con qué contaba della Volpe en su reorientación de la reflexión marxista sobre el arte y la literatura, y para valorar con más cuidado el alcance y la dirección de ésta, hacer un repaso somero de aquel material.

La herencia de Marx

Según testimonios diversos⁵ Karl Marx fue un notable lector de obras literarias en griego, latín, inglés, español, francés, italiano y ruso además de en su propia lengua; lector sobre todo de tragedias, dramas, novelas (principalmente históricas) y poesía en general, tanto clásicas como modernas. También fue al parecer un buen aficionado a la música.⁶ Pero el conjunto de sus reflexiones sobre temas literarios y artísticos ocupa sólo un pequeño espacio en una obra, como se sabe, más bien extensa. Si se descuentan los extractos tomados de la Estética de Friedrich Theodor Vischer a la cual dedicó cierto tiempo entre 1857 y 1858 y a los que no añadió ningún comentario crítico que se conozca,⁷ el volumen total de su producción escrita sobre temas de estética y poética apenas suma un centenar de páginas fragmentariamente distribuidas en ensayos económicos, históricos o sociológicos así como en la correspondencia con amigos, compañeros y colegas de la época. De esos fragmentos el más largo, por lo demás, está dedicado a comentar un drama histórico-literario de Ferdinand Lassalle de poco relieve en la historia de la literatura alemana. Atendiendo a esos hechos se comprenden, por tanto, las reservas expresadas por algunos críticos sobre la legitimidad de basar ahí una "estética marxista". Esto sin tener en cuenta la razón adicional -muy apreciada últimamente- que favorece tal reserva que representa la negativa del propio Marx, ya comentada, a considerarse "marxista". Por ello es preferible a todos los efectos hablar de teoría o reflexión marxiana sobre arte y literatura.

Pero aun así, la enjundia de esas consideraciones marxianas no sólo en el marco más general del materialismo histórico sino incluso como aportación específica al tratamiento de determinados problemas relativos a la producción literaria y artística justifican el interés que se les ha prestado desde que en los años treinta de este siglo Mijáil Lifschitz publicó la primera recopilación de escritos de Marx al respecto.⁸ Pues a pesar de su carácter fragmentario -y como suele

sucedan en la obra de todo pensador realmente grande- éstos contienen apreciaciones valiosas y originales tanto sobre temas tradicionales de la historia de la literatura y del arte cuanto sobre aspectos de la producción artística prácticamente intocados hasta mediados del siglo XIX. Por lo que hace a estos últimos basta con recordar de momento sus apuntes acerca del carácter compuesto de la producción inmaterial y más concretamente acerca del trabajo literario y artístico en la fase maquinista del capitalismo, apuntes que adelantan consideraciones inusitadas para entonces en torno al producto artístico como mercancía y al escritor como obrero productivo. Y en referencia a otros temas más tradicionales se puede aducir su conocida hipótesis explicativa para el hecho de que el arte griego y la apopeya sigan proporcionando al cabo de los siglos placer estético y se les aprecie, desde condiciones económicas muy cambiadas, como modélicos.

Es obvio que tanto aquella penetrante observación sociológica como este planteamiento tan poco sociologista de la permanencia del placer estético proporcionado por la obra clásica se han de comprender en el marco más general de una metódica que pone el acento en el análisis de la historia conjunta de la producción social y que, por tanto, no acepta una división tajante entre las distintas ciencias como la que es propia de la vida académica. Lukács, en su Introducción a los escritos de Marx y Engels sobre arte y literatura, ha subrayado con razón que para ellos "ni las ciencias, ni las diversas ramas de la ciencia, ni el arte tienen una historia independiente, inmanente, que no fluya sino de su propia dialéctica interna"⁹. Este es, sin duda, un primer rasgo característico del punto de vista desde el cual Marx abordaba las manifestaciones artísticas: puesto que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general, también las manifestaciones artísticas dependen en su surgimiento y desarrollo de la base material de la sociedad. Y la comprensión de las mismas -la cual incluye por cierto la mejor disposición

del hombre para llegar a gustarlas estéticamente- supone su enclavamiento en el humus económico-social correspondiente. Esto quiere decir en sustancia que el arte, como cualquier otra forma de manifestación espiritual, no se puede explicar sin más y en primera instancia de un modo internalista.

El punto de vista histórico-materialista en la comprensión de las manifestaciones artísticas y literarias tiene, pues, en primer lugar una punta polémica expresamente dirigida contra la tendencia a considerar la obra artística como un producto autónomo de la consciencia, esto es, independientemente de su vinculación a ciertas formas del desarrollo social. A esa tendencia, característica de los sistemas idealistas en las distintas variantes enjuncas conocidas, alude Marx cuando se pregunta retóricamente si acaso Aquiles es compatible con la pólvora y el plomo, y la Iliada con la prensa y la máquina de escribir. Pero ya años antes, en la Ideología alemana y en el contexto de la crítica a las exageraciones de Stirner sobre la individualidad única del artista, había esbozado suficientemente el tema. En efecto, después de referirse al hecho de que muy pocos de los frescos de Rafael fueron "ejecutados" exclusivamente por el propio artista Marx añade: "[Stirner] se figura que Rafael pintó sus cuadros independientemente de la división del trabajo que en su tiempo existía en Roma. [...] Pero Rafael, ni más ni menos que cualquier otro artista, se hallaba condicionado por los progresos técnicos del arte logrados antes de él, por la organización de la sociedad y la división del trabajo dentro de su localidad, y, finalmente, por la división del trabajo en todos los países con los que su localidad mantenía relaciones de intercambio. El que un individuo como Rafael desarrolle su talento depende enteramente de la demanda, la que, a su vez, depende de la división del trabajo y de las condiciones de cultura de los hombres que de ello se deriva"¹⁰.

Como tantos otros apuntes de Marx dedicados a la explicación de fenómenos a los que suele llamarse sobreestructurales también éste está muy lejos de tomar a la economía como Deus ex machina del análisis. Pues

el condicionamiento que en el caso de Rafael representa la organización social y la división local y regional del trabajo en su época se encuentra mediado por otros factores como son ante todo los progresos de la técnica artística y las condiciones de cultura de sus contemporáneos. Si por lo general cuando se trata de la explicación de un fenómeno político Marx solía detenerse en la estimación de las instancias sobreestructurales antes de apelar a los factores socioeconómicos más básicos,¹¹ en el caso de las manifestaciones artísticas no sólo fue cauto en la aplicación del método sino además muy explícitamente antimeticista en cuanto a las formulaciones metodológicas de tipo general. De modo que la afirmación del concepto de que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida espiritual no puede tomarse sino como una dilucidación preliminar, de orden genérico, de la cual se seguirá la posibilidad de un mejor conocimiento global del pasado y del presente de los hombres si y solo si en el análisis concreto del fenómeno de que se trate se cuenta con la base empírica, la documentación y los conocimientos más apropiados al caso. Conviene no dar por supuesto esto último, ya que precisamente su suposición (y correspondiente olvido) es una de las causas de la utilización del método como pasaporte para todas las especulaciones en torno a la economía y la sociedad en que florecieron obras artísticas sin llegar a rozar siquiera la naturaleza de éstas. Y ni qué decir tiene que no existe ninguna razón de peso para pensar que el uso indiscriminado de un pasaporte tal ayude a gustar la obra literaria o artística en mejores condiciones que las que pueda proporcionar el internalismo tradicional, la crítica que se ocupa exclusivamente de formas y técnicas o la penetración simpática con el espíritu del artista.

Dejando a un lado, pues, el hecho de que también entre quienes comparten el punto de vista del materialismo histórico en la consideración del arte y de la literatura cada cual es cada cual -con su formación, sus ignorancias, sus conocimientos técnicos y sus gustos- hay que añadir que para Marx la ubicación sociológica del hecho artístico

constituye una dificultad menor. Incluso el tema general de la relación desigual entre el desarrollo de la producción material y el desarrollo de la producción artística no le parece especialmente difícil de aprehender. Y tal vez por eso luego de enumerar en la Introducción a los Grundrisse una lista de puntos que "no deben ser olvidados" en la investigación preparatoria del Capital lo elige para ser abordado inmediatamente en el apunte que sigue a esta enumeración. Se trata del célebre fragmento sobre el arte griego y la sociedad moderna. Se plantea allí el problema de que determinadas épocas de florecimiento del arte no guardan relación con el fundamento material de la sociedad. Es el caso de los griegos o de Shakespeare comparados con los modernos. El razonamiento de Marx en ese paso es como entrecortado y queda además sin concluir: se dice que va a hablarse del arte griego y luego de Shakespeare en su relación con la época del propio Marx, pero en realidad la argumentación se limita a los griegos sin dar ninguna otra explicación. Pese a ello hay ahí un par de reflexiones a las que conviene atender.

Una de estas reflexiones es de orden metodológico y viene a decir que la dificultad que plantea la desproporción mentada consiste sólo en la formulación general de las contradicciones: puesto que suele admitirse con facilidad que ciertos géneros artísticos sólo son posibles "sobre la base de un estadio no evolucionado del desarrollo artístico", no hay razón de fondo para extrañarse de que exista desproporción entre el conjunto de la esfera artística y el desarrollo general de la sociedad. La explicación de este último hecho no exige otra cosa que una delimitación de planos. Por eso -argumenta Marx- tan pronto como aquellas contradicciones "son especificadas, ya han sido aclaradas". Para el estudioso moderno que sabe delimitar los planos del análisis la especificación en el caso concreto del arte griego es sencilla: la mitología griega fue, además del arsenal de aquel arte, su terreno propio, su material; pero la visión de la naturaleza y de las relaciones sociales

que "sirve de base" a la fantasía griega y a su mitología no es va posible en la sociedad capitalista con sus "máquinas de hilar automáticas, ferrocarriles, locomotoras y telégrafos eléctricos", de manera que con el maquinismo y la semiautomatización -concluye, aunque en forma interrogativa ese peso- desaparecen las condiciones para la poesía épica.

Sin embargo, como ya se adelantó, la delimitación metódica del problema y la especificación sociológica de que el arte y la épica griegos se hallan vinculados a ciertas formas de desarrollo social no resuelven la dificultad principal, a saber: que aquéllos sigan proporcionando góce artístico y se les continúe teniendo como modelos. De esta observación arranca un segundo apunte, muy breve, de carácter psicociológico cuya sustancia es la siguiente. El disfrute del hombre maduro con la ingenuidad del niño le llevaría a tratar de reproducir en un plano más elevado su verdad. Es el esquema explicativo histórico-dialéctico habitual en Marx, el mismoesquema por el cual la aspiración al comunismo y a la igualdad del hombre contemporáneo enlaza con el recuerdo del comunismo primitivo. Pero de la misma manera que en el ámbito de la sociedad en general constituye una ingenuidad el deseo de reproducción sin más de una integración social propia de otras condiciones socioeconómicas, también en el plano del arte sería mera infantilismo el que el hombre maduro pretendiera convertirse de nuevo en niño. No sólo: incluso en el disfrute con la ingenuidad del niño, esto es, en el placer estético que le proporciona al hombre contemporáneo la comprensión de la infancia de la humanidad cuentan, por así decirlo, las afinidades electivas. Marx prefiere los niños normales a los maleducados y a los niños precoces, y tratándose de pueblos considera que los griegos pertenecen precisamente a la primera categoría¹².

Es este uno de los muchos ejemplos que podrían citarse de un paso de Marx en el que la preferencia del gusto se articula interrelacionadamente con la delimitación metódica de los problemas y el intento de explicación sociológica. No puede sorprender, por tanto, el que un tema

estético aparezca de pronto al final de una reflexión general sobre el método de la economía política. El mismo procedimiento -para limitarnos a otro ejemplo que refuerza la idea de que el mecanicismo sociologista no tiene nada que ver con Marx y que, por el contrario, preocupación metodológica, observación sociológica y gusto estético forman en su obra un todo- se encuentra en el manuscrito conocido luego como historia crítica de las teorías acerca de la plusvalía. En este paso se empieza recordando la cautela con que el investigador debe moverse cuando se trata de examinar la conexión entre producción intelectual y producción material; lo cual exige enfocar la producción material "bajo una forma histórica específica". Se pasa luego a criticar al economista Henri Storch¹³ precisamente porque toma la producción material por una categoría general en vez de ver en ella una forma específica e históricamente desarrollada; y se vuelve por último a la complicación del problema que representan las producciones artísticas para concluir que cuando se pierde de vista tal complicación se cae en la manía pretenciosa consistente en creer que los progresos de la ciencia y de la técnica han de conllevar necesariamente una superación de ciertas manifestaciones artísticas del pasado: "Puesto que hemos sobrepasado a los antiguos en todo lo que se refiere a la mecánica, etc.- comenta Marx recogiendo una ironía de Lessing- ¿por qué no hemos de ser capaces de escribir un poema épico? Y así Voltaire escribe su Henriade ¡para no ser menos que el autor de la Iliada!"¹⁴

Tal es el proceder habitual en Marx. No obstante, volviendo ahora al texto de la Introducción a los Grundrisse se puede sugerir la hipótesis de que el inesperado excursus acerca del arte griego y la sociedad moderna tal vez se deba a que está escrito sólo un par de meses después de que se le pidiera un artículo (que no llegó a redactar como tal) sobre estética para New American Cyclopaedia, momento en el cual Marx consulta la Estética de Vischer y vuelve de paso sobre uno de los problemas que más parecen haberle preocupado: el de la forma de su propia

obra económica.¹⁵ El hecho, en cambio, de que anunciara allí mismo un apunte paralelo relativo a Shakespeare y los modernos y luego no lo escribiera es más difícil de explicar si se tiene en cuenta no sólo la afición de Marx por toda la obra de Shakespeare sino también sus referencias a éste en otros lugares. ¿Hay que pensar que interrumpió su discurso en los griegos porque el tratamiento de la relación de los modernos con Shakespeare hubiera complicado su explicación de la permeabilidad del goce estético a partir de la atracción del hombre maduro por la infancia histórica de la humanidad?

Sea de ello lo que fuere parece claro: 1º que para Marx el tema de la conexión entre producción material y producción intelectual es un asunto complejo cuyo tratamiento exige enfocar la producción material bajo una forma histórica específica, condición general ésta que resultará particularmente difícil y, por tanto, necesitada de la mayor concreción cuando se trata de manifestaciones artísticas y literarias; 2º que la tendencia a valorar positivamente las obras artísticas y literarias pretéritas constituye un fenómeno social explicable desde la sociedad capitalista y en su marco, esto es, como consecuencia de los efectos morales de la base material de dicha sociedad, pero que este explicable deseo de retornar al pasado tiene precisamente en sus manifestaciones literarias y artísticas aspectos contradictorios que han de valorarse aparte; 3º que por motivos varios, aun por dilucidar suficientemente,¹⁶ Marx relacionó en distintas ocasiones y de manera nada obvia la reflexión sobre temas artísticos y literarios con la preocupación por la forma que había de dar a la obra de su vida, cuya temática económica (o si se prefiere: económico-socialógico-histórica) no parece en principio justificar semejante conexión.

Y, sin embargo, hay varios testimonios inequívocos de que esa conexión existió y de que Marx concedió a la misma una importancia nada anecdótica. Por consiguiente, se puede aclarar algo cada uno de los puntos anteriores empezando por ella. Es ya sintomático que al ponerse a

estudiar la Estética de Vischer Marx prestara mucha atención a la estructura de la obra anotando con cuidado datos relativos a la forma de la misma, a su composición y a la manera en que fue presentada al público lector. En una carta dirigida a Lassalle con fecha 22/2/1858 aclara que este interés tiene que ver con la forma a dar para su publicación a lo que luego sería El Capital. En principio el modelo de cuadernillos en que fue apareciendo la Estética de Vischer le parece en ese momento a Marx la forma más apropiada para facilitar la búsqueda de editor para su propia obra. Pero no se trata sólo del problema material del escritor que topa con obstáculos para dar a conocer su pensamiento. La dificultad de Marx en esa época es de mayor entidad: la entrega de su manuscrito se retrasa primero por una enfermedad, luego porque tiene que dedicarse a otros trabajos para ganarse la vida, y sobre todo y fundamentalmente porque no acaba de encontrar la forma apropiada para el inmenso material que ha ido acumulando. Así se lo comunica nuevamente a Lassalle el 11/11/1858: "Pero la verdadera causa es ésta: tenía ante mi el material; no se trataba ya más que de la forma. Pero en todo lo que escribía el estilo me dejaba sabor a enfermedad hepática. Y tengo motivo doble para no permitirle a este escrito estropearse por causas médicas[...]".

Dar forma al material. La preocupación no es anecdótica ni pasajera. Cuando un año después aparece El origen de la especie de Darwin Marx que tan positivamente valoró, como se sabe, el contenido de la obra no deja de anotar críticamente "la tosca manera inglesa" de su exposición;¹⁷ y cuando en 1873 pasa revista a las críticas que desde su aparición se hicieron al primer volumen del Capital dedica los más duros epítetos a los profesores alemanes de economía que se metieron con su estilo. La indignación de que da muestras en ese caso no sólo le impulsa a llamar "bocazas y pavos reales" a los representantes de la literatura "profesoral germano-nacional-liberal" de entonces sino a contraponer a ésta - y a ponerlo por escrito, cosa muy poco frecuente en Marx- las opinio-

nes elogiosas acerca de la forma de su obra expresadas por otros especialistas.¹⁸ En un científico que en ese mismo contexto ha declarado que "nadie condenará más severamente que yo mismo los defectos literarios de El Capital" parece evidente que la manifestación de indignación y orgullo se debe a algo que le ha tocado profundamente el alma. Ese algo es sin duda la subestimación de los esfuerzos y de los sufrimientos que le ha costado dar forma a su material.

Pues bien, si se junta el interés por la estructura formal de la Estética de Vischer y la confesión hecha a Lassalle sobre la verdadera causa del retraso en la entrega del manuscrito de su obra con la doble crítica a la manera inglesa de Darwin y a la forma germánica de los profesores de economía vulgar se tiene ya una primera aproximación por vía positiva y negativa de lo que buscaba Marx en cuanto a la forma de su obra, y que en 1865 comunicó del modo más claro a Engels: "No puedo, sin embargo, enviar lo que sea en tanto que no tenga ante mí todo el trabajo completamente terminado. Cualesquiera que sean las insuficiencias de mis escritos, tienen el mérito de constituir un todo artístico completo, y no llego a ello más que no publicando nunca nada que no esté enteramente terminado en mi mesa"¹⁹ (El subrayado es mío:FFB).

De la preocupación por dar forma al material a la búsqueda del todo artístico completo. Se comprende que con un punto de vista así El Capital quedara sin terminar (aunque hubo también otras razones coadyuvantes); pero eso mismo invita a relativizar otras opiniones sobre la escasa atención que Marx prestó a la forma de las manifestaciones ideológicas. Seguramente Paul Lafargue exageraba un poco al decir que Marx comprendía las cosas al modo del dios de Vico; pese a lo cual captó muy bien la interrelación existente en él entre penetración analítica y búsqueda de la forma artística. Su descripción corresponde, en efecto, a lo que es habitual al hablar del trabajo del artista: "Nunca estaba [Marx] contento con su trabajo, lo modificaba continuamente y siempre le parecía que lo que plasmaba quedaba muy por detrás de la idea. El estudio

psicológico de Balzac Le chef d'oeuvre inconnu, por cierto plagiado por Zola, causó en él honda impresión porque describía sentimientos que el mismo Marx había experimentado. En esta obra un pintor genial se atormenta de tal forma por el deseo de reproducir las cosas tan exactamente como se reflejan en su mente, que pule y retoca su cuadro una y otra vez hasta que al fin resulta que no ha creado sino una masa informe de colores, la cual sin embargo representa a sus ojos velados la más perfecta reproducción de la realidad²⁰.

En suma, ya estas pocas notas sobre la prudencia en la aplicación del método a las manifestaciones espirituales, la complicación del vínculo entre la base material de la sociedad y los productos artísticos, y la búsqueda del todo artístico para el modo de exponer las investigaciones científicas sugieren que las tantas veces citadas cartas del viejo Engels²¹, cuyo objeto es combatir el economicismo y el mecanicismo, han de entenderse más como precisiones que como rectificaciones de un método; o, si así se prefiere, como rectificaciones de la vulgarización de un punto de vista, el de Marx, por discípulos poco cautos, mal informados o prestos a reemplazar el siempre penoso trabajo de la investigación particularizada por la mala abstracción que se legitima a sí misma con referencias constantes a la llave maestra. La historia de siempre -como recuerda Engels en una de estas cartas- es que en los comienzos de un pensamiento nuevo se descuida la forma para atender al contenido. También podría haberse dicho de otra manera y más ómnigual verdad tratándose de Marx: en los comienzos se intenta dar respuesta a temas o problemas considerados esenciales y, como no se puede decir todo de todo, se dejan a un lado temas ya tratados por otros o difícilmente abordables sin estudios particulares. La otra parte de la historia de siempre es que los herederos, continuadores o discípulos del pensador renovador tienden, como es natural, a ampliar el punto de vista de éste precisamente a aquellos otros ámbitos poco o nada tocados y en ese esfuerzo de ampliación piden a veces al maestro respuestas a preguntas que por modestia científica, desconocimiento o falta material de tiempo

tiempo aquél no pudo sino esbozar o tratar marginalmente.²²

En lo que hace a nuestro tema hay todavía un par de puntos muy relacionados entre sí a los que Marx dedicó cierta atención siempre en el marco de su investigación económica y sociológica. El primero es el de la especificación del carácter de la producción literaria y artística en el capitalismo, de acuerdo con el principio que critica la abstracción especulativa y exige concreción histórica. El segundo se refiere a algunos aspectos de la visión romántica del mundo -señaladamente a la nostalgia por la plenitud perdida- en tanto que forma de manifestación, en los varios ámbitos de la vida, propia de una época cuyos rasgos centrales son el progreso técnico-científico y la cosificación acompañada por síntomas de decadencia espiritual.

El lugar propio de aquella primera consideración es la polémica entre economistas acerca de la naturaleza productiva o improductiva de las manifestaciones inmateriales. Productividad se entiende ahí en un sentido restringido, precisamente en el sentido que es propio del punto de vista capitalista y que se resume en la definición de A. Smith según la cual el trabajo sólo es productivo si produce su contrario, esto es, capital. Quedan, por tanto, fuera de esa consideración otros sentidos de 'productivo' aplicables al arte y en general a las manifestaciones espirituales. Para Marx está fuera de duda la positividad general de las producciones artísticas en tanto en cuanto éstas han contribuido a la humanización de los sentidos, a crear nuevas necesidades humanas y a determinar la aparición de un público sensible y capaz de gozar la belleza. Desde este punto de vista "la producción no produce sólo un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto".²³ Pero no es esta la perspectiva desde la cual le interesa abordar el asunto, sino como aspecto particular del análisis de las varias facetas del capital lo que implica limitarse al sentido económico del término 'productivo'. Con esta delimitación -en la que Marx insiste repetidas veces- el trabajo artístico tiene un carácter compuesto. Puede decirse

de él que es improductivo en la medida en que no produce directamente capital; pero también que es indirectamente productivo en la medida en que estimula la producción en un doble sentido: al hacer la individualidad más dinámica y aguda y al fomentar necesidades cuya satisfacción exigirá mayores esfuerzos en la producción material misma o el desarrollo de nuevos campos de la producción material.

Por consiguiente la caracterización de la producción artística y literaria exige atender a varias distinciones. Una de ellas se refiere al hecho de que un mismo trabajo literario o artístico puede ser productivo de capital o mero productor de renta según el punto de vista desde el cual se considere la cosa. Otra de las distinciones tiene que ver con la organización de la producción artística y literaria en el capitalismo y específicamente con el proceso de mercantilización de la obra artística que era ya observable en la época en que Marx escribe. Así, por lo que hace a la primera distinción, el actor dramático es un artista para el público y un obrero productivo para el director de la compañía en la cual trabaja como asalariado.²⁴ Lo que cuenta ahí no es la naturaleza del trabajo, ni su resultado sino la forma en que entra en las relaciones sociales de producción. Pero precisamente las variaciones históricas en el modo de producir conllevan cambios en la consideración del trabajo literario y artístico: "Cuando Milton, por ejemplo, escribía El paraíso perdido era un obrero improductivo... Milton produjo El paraíso perdido como el gusano de seda produce la seda: por un impulso de la naturaleza. En cambio, el autor que fabrica libros, manuales de economía política, por ejemplo, bajo la dirección de un editor, es un obrero productivo, pues su producción se halla sometida por definición al capital que ha de hacer fructificar".²⁵ En la realidad del capitalismo Marx observa simultáneamente las dos cosas: el caso del artista o del literato que vende por cuenta propia su obra y el caso del artista o del literato contratado por un empresario que gana dinero con ello. En la Ideología alemana, al criticar la exaltación de la individualidad genial del artista y la idea de su autonomía absoluta, había llamado ya la atención

sobre la organización por la burguesía del trabajo artístico en función de la demanda. Y daba allí una opinión unilateralmente positiva (anti-individualista y antirromántica) de ese hecho con la consideración de que la calidad de los productos salidos de la organización del trabajo artístico subsiguiente a la demanda de vaudevilles y novelas en París era siempre mejor que los artículos de sus competidores "únicos" en Alemania. Pero en el manuscrito dedicado a la historia crítica de las teorías acerca de la plusvalía, en el cual vuelve a tratar tangencialmente este tema, prescinde de valoraciones y se limita exponer lo que hay.

Esta exposición tiene la ventaja sobre la anterior nota polémica de que capta algunas otras novedades en la producción inmaterial propia del capitalismo de la época. Ya en el caso de todos aquellos productos que no se hallan inseparablemente vinculados al acto mismo de la creación artística observa no sólo el anterior proceso de mercantilización de la obra de arte sino fenómenos que llegarían a tener tanta importancia en la industria de la cultura como la explotación de toda una serie de colaboradores en la redacción de obras enciclopédicas, colaboradores "científicos, literarios o artísticos"-añade en ese paso- "que trabajen para un comprador común, el editor". E incluso en los casos en que la producción material no puede separarse del acto de la creación se observa el mismo fenómeno tanto en los establecimientos de enseñanza, donde el profesor se convierte en mero obrero asalariado, como en otros campos, señaladamente en el teatro o las salas de conciertos. Ciertamente es que desde el punto de vista de su peso global en el conjunto del sistema capitalista de entonces estos fenómenos de mercantilización, conversión del trabajo literario y artístico en productivo y correspondiente asalariación de literatos y artistas, le parecen a Marx "episodios insignificantes" o que "no acaban de encajar en la producción capitalista propiamente dicha", lo cual no quita para que juzgue algunas de esas "formas de transición" como actividades en las que explotación del trabajo adquiere mayores proporciones.²⁶

Ahora bien, esta apreciación del carácter compuesto de la producción inmaterial junto con la observación de los rasgos nuevos que la organización de esta producción va adquiriendo en el capitalismo más maduro comportan una cierta modificación del juicio de Marx sobre la positividad de lo nuevo y la calidad de los productos literarios y artísticos a que da lugar. En otros contextos en los cuales el universo del discurso no está limitado por el atenerse al sentido restringido, económico, de 'productividad' en el capitalismo, esto es, por la decisión de limitarse a decir lo que hay, brota como es natural la valoración crítica. No se trata ya de las manifestaciones inmatereales bajo su aspecto de trabajo productivo o improductivo sino del producto literario y artístico entendido en sentido amplio, como parte de la vida espiritual bajo el capitalismo. Una primera aproximación a esta problemática se hace desde el punto de vista global -y expresado por la situación y las necesidades del proletariado en tanto que clase universal. Desde ella las cinco primeras décadas del siglo XIX aparecen como un todo contradictorio en el que los incesantes progresos de la ciencia, de las fuerzas industriales y la técnica conviven con evidentes síntomas de decadencia: de un lado las máquinas que acortan el trabajo humano; de otro el hambre y el agotamiento del trabajador; de un lado nuevas fuentes de riqueza, de otro nuevas privaciones; de un lado el progreso técnico, de otro la pérdida de cualidades morales; de un lado la profundización del dominio sobre la naturaleza, de otro la explotación del hombre por el hombre; de un lado la ciencia, de otro la ignorancia; de un lado humanización de las fuerzas materiales, de otro alienación y embrutecimiento, miseria material y psíquica²⁷. La consecuencia de este todo contradictorio en el individuo humano es también doble y conflictiva: alienación universal, pero también universalidad y omnilateralidad de sus relaciones y capacidades. El punto de vista proletario ante tal situación consiste para Marx en comprender el todo en su articulación contradictoria no para quedarse en la positivista justificación de los progresos que son al mismo tiempo decadencia ni para añorar la aparente

(aparente por restringida, por imposibilidad material de desarrollo omnilateral) plenitud del individuo de otros tiempos, sino para reconocer y alentar en ese todo contradictorio "a nuestro buen amigo Robin Godd-fellow, el viejo topo que sabe cavar la tierra con tanta rapidez, a ese digno zapador que se llama Revolución".²⁸ (Donde se aprecia, por cierto, que el "buen amigo", el "viejo topo" no es el mero desarrollo de las contradicciones dadas con independencia de los sujetos -como se pretende a veces- sino el trabajo revolucionario, el cual, según se afirma en la continuación de ese paso, tiene un "agente ejecutor").

Es claro que la acentuación desequilibrada y unilateral de uno solo de los elementos resultantes de ese todo contradictorio puede permitir fundamentar ahí tanto una poética del productivismo como una poética de la decadencia. Y de hecho en la medida en que una y otra se han dado realmente en los marxismos posteriores a Marx tratan de inspirarse en desarrollos sueltos del propio Marx en los que éste por comodidad analítica o por otras causas acentuó alternativamente la grandeza de la ciencia, la técnica y las fuerzas industriales burguesas o, por el contrario, la cosificación, el embrutecimiento y la decadencia en esta sociedad. Sin duda hay pasos en el Marx posterior a 1850 en los que parece invertirse literalmente la opinión manifestada en la Ideología alemana acerca de la mejor calidad de los productos literarios como consecuencia de la organización de la industria cultural. Así, por ejemplo, cuando afirma en general que la producción capitalista es hostil a ciertas manifestaciones de tipo artístico como el arte y la poesía.²⁹ Y son por otra parte muchos los testimonios de que con el tiempo fue acentuando la crítica de los aspectos negativos en los planos cultural y moral de la civilización industrial capitalista. Esto explica su interés por la etnología, por el estudio de los efectos destructivos del empleo de la química en agricultura y por las consecuencias sociales de la disolución de las comunas aldeanas. También tiene relación con esto su repetida afirmación, referida a varios movimientos políticos e intelectuales, de que lo que empieza siendo auténtica tragedia acaba en farsa o en tri-

vialidad. Engels siguió una evolución muy parecida como puede comprobarse por su reivindicación de Rousseau y de Fourier en el Anti-Dühring, por el tono con que escribe en El origen de la familia acerca de la plenitud del hombre (dicho con más precisión: de los grandes hombres) del Renacimiento y por cierta tendencia a ver metamorfosis regresivas en la historia de las ideas.³⁰

Pero en Marx la acentuación de la crítica de los males del siglo bo llega a desequilibrar el esquema dialéctico antes aludido. Esto es patente en sus referencias al principio romántico y particularmente en relación con cuestiones literarias y artísticas. En líneas generales Marx ha considerado que una de las consecuencias del desarrollo contradictorio del capitalismo en su fase maquinista es que la visión romántica, añorante del pasado, acompañará siempre, mientras éste dure, al punto de vista opuesto que pretende justificar y eternizar el sistema. Basta con repasar la historia del arte y de la literatura en el medio cultural euroamericano desde el momento en que eso está escrito para conceder verdad a tal apreciación. Sólo que ya el propio Marx, quien veía inicialmente en el principio romántico- en su versión alemana- la búsqueda de un refugio que alterna el aprecio de lo maravilloso con la tendencia al misticismo, pudo distinguir en el desarrollo de esta concepción varias fases. Así en este paso de una carta a Engels:

"Sucede en la historia humana como en la paleontología. Cosas que se hallan bajo nuestra nariz no son en principio percibidas ni siquiera por los espíritus más eminentes, y esto a causa de a certain judicial blindness. Más tarde, cuando el tiempo es llegado, uno se asombra de que lo que se vio antes aparezca por doquier. La primera reacción contra la Revolución Francesa y la obra emancipadora con ella relacionada ha sido, naturalmente, la de ver de manera medievalesca, romántica, todas las cosas [...]. La segunda reacción -y esto corresponde a la dirección socialista, aunque estos sabios no suponen ni el camino que toman- es de mirar por encima de la Edad Media hacia las épocas primitivas de cada pueblo. Entonces se sorprenden de hallar lo más nue-

vo en lo más antiguo, hasta egalitarians to a degree que estremecería a Proudhon".³¹

Lógicamente aquel concepto general de las relaciones entre producción material y manifestaciones espirituales así como esta estimación más particularizada del proceso evolutivo del capitalismo en su fase maquinista tienen su conexión con las preferencias literarias del propio Marx. Y, en efecto, la plasmación realista de las relaciones sociales en su cotidianeidad ha sido uno de los aspectos apreciados por Marx en algunas de las obras literarias de su preferencia. Suele aducirse a este respecto su elogio de la Comedia humana y de otras novelas de Balzac, así como su gusto por los relatos de Walter Scott en los que se trata el pasado feudal con cierta ironía distanciada. No obstante, las preferencias literarias de Marx no se explican en modo alguno exclusivamente a partir de ahí ni tampoco sólo por la proximidad del artista o del literato apreciado a los problemas, necesidades y sentimientos de las clases trabajadoras, aunque esta proximidad es un factor que sin duda cuenta en su estima de la lírica del poeta escocés Robert Burns o de los poetas alemanes que en la década de los cuarenta estuvieron más vinculados a la causa del socialismo: Georg Weerth, Georg Herwegh, Ferdinand Freiligrath y sobre todo Heinrich Heine. Con todo, la constancia de su aprecio por Heine, incluso en los años en que éste se había convertido ya en el poeta derrotado física y moralmente que se queda ^{en} colorismo y adula la vulgaridad, hay que buscarla en el alto concepto que Marx tenía de la amistad así como también en la extendida idea, compartida por él mismo, de que los poetas son tipos extraños a los que debe dejarse recorrer su propio camino.³²

Por lo demás, los clásicos griegos, Dante, Cervantes, Shakespeare y Goethe -tan leídos y recordados por Marx- eran ya patrimonio común de la intelectualidad alemana culta de la época, y su intento de explicación de la permanencia del placer estético que proporcionan los clásicos griegos apunta a un motivo muy querido por varias de las corrientes

tes románticas de la época, a un motivo que tiene que ver más con las Kinderszenen de Schumann: que con las consideraciones sociologistas habituales luego. La atracción que sintió por La vida es sueño -otra preferencia muy compartida y no sólo por los románticos alemanes, como lo prueba la Defense of Poetry de Percy Bysshe Shelley- difícilmente podía fundarse en la ideología de Calderón sino con toda seguridad en la calidad de su lengua y tal vez también en la sonoridad de los versos calderonianos, cosa esta última especialmente apreciable para un hombre de gran memoria que los usa, con ironía, en la elaboración de los propios ripios, según cuenta Franziska Kugelmann en un testimonio por otra parte emocionado.³³ Pero ya estas referencias incitan a una primera observación de orden general: de la misma manera que en su análisis del capitalismo Marx evita las visiones unilaterales que identifican éste con un proceso histórico lineal, sea progresivo o decadente, y opone a ellas la consideración del todo en los términos antes mencionados, así también por lo que hace a la estética rechaza los pasos más nostálgicos de la teoría de Vischer (aquellos en los que éste habla de la imprenta como del primer invento a partir del cual se ve con claridad que la cultura y la estética se encuentran en una relación de desarrollo inverso³⁴) distinguiendo en cambio en las corrientes románticas entre el mero gusto formalista por el retorno del pasado y la veracidad de la rebelión no exenta de originalidad formal. Dicho brevemente los criterios positivos por los que se rige esta distinción, y en suma las preferencias literarias de Marx, son la veracidad, la ironía y la sensibilidad en la captación del conflicto trágico. No hay ahí desprecio por lo que habitualmente se entiende por forma, sino por la grandilocuencia y el formalismo verbal de los epígonos, como se ve por ejemplo en la comparación del nuevo estilo de Jean Paul Richter con los Latter-Day Pamphlets en una nota dedicada a Thomas Carlyle o en la constancia de su aprecio por ciertos poemas de Adalbert von Chamisso y de Friedrich Rückert -dos de los poetas del primer romanticis-

mo alemán- que se contrapone a la idolatría de la "forma cuidada" por los posteriores poetas profesionales.³⁵

Así pues, el disgusto que le produce a Marx la grandilocuencia, la falsa profundidad, el "sentimentalismo distinguido", el "patetismo demostrativo" y el formalismo verbal o la exageración bizantina, así como el desprecio de la inautenticidad y de la deformación de la historia pasada, componen juntos la razón principal (aunque no sea la única) de su juicio negativo sobre Chateaubriand: "un escritor por el que siempre he sentido repulsión"; de su preferencia por Shelley en la comparación con Byron; de la advertencia a Lassalle acerca del peligro de la schillerización, esto es, de la "transformación de los individuos en simples portavoces del espíritu de la época"; de la crítica al romanticismo conservador inglés; de su sorpresa por el éxito popular de algunas de las óperas de Wagner, etc. En todas estas apreciaciones, positivas o negativas pero casi siempre tangenciales -vale la pena repetirlo- hay un criterio general en el que se entrelazan la valoración de la temática del artista, la consideración del punto de vista de éste o del literato en las luchas sociales y la atención a la lengua poética. Lo que unido a las anteriores observaciones en torno al lugar del trabajo artístico en la producción no es poco es un científico y político revolucionario. Pero también insuficiente para extraer de ahí una estética sistemática o una poética en sentido propio.

Lo dicho hasta aquí seguramente basta para considerar formales y poco respetuosas de la obra de Marx no sólo el dirigismo en arte que empezó a imponerse en los años treinta de este siglo en la Unión Soviética sino también buena parte de las discusiones recurrentes desde entonces acerca de la poética del realismo social. Y esto no tanto por el método a veces gárrulo y por las consecuencias en general pobres de aquella dirección -cosa que está más allá de toda duda razonable- ni porque los debates acerca del realismo no tuvieran un entronque posible con las reflexiones de Marx, sino principalmente porque en uno y

otro caso se superponen con demasiada frecuencia de un lado un tema de política cultural -de mucha importancia social por lo demás- como es el del papel del artista y el literato en la construcción de la nueva sociedad, en relación, por tanto, con la decisión de hacer llegar las manifestaciones artísticas a los más, y de otro lado la imposición de una determinada poética ya sea por vía administrativa, ya sea presentándola como deducción esquemática de la concepción marxista del mundo. Con diferencias innegables y con las excepciones de rigor este formalismo a la inversa con el que trata de desarrollarse el pensamiento de Marx acerca de cuestiones artísticas afectó tanto al marxismo de la Tercera Internacional como al de la Segunda.³⁶

De modo, pues, que bien puede decirse que hasta el comienzo de la década de los sesenta, momento en que aparecen casi simultáneamente la Crítica del gusto de della Volpe y la Estética de Lukács, las excepciones a eso resultan fácilmente enumerables. No son muchas; hacen desde luego menos buko que el considerable número de páginas de la literatura dominante al respecto; pero sí son una muestra de que, pese a todo, ha seguido existiendo un pensamiento renovador que reflexiona en continuidad respecto de Marx, con originalidad y espíritu crítico y sin dejarse vencer por el formalismo o el escolasticismo dominantes a un lado y a otro. A este conjunto, a su vez internamente diferenciado por no pocas opiniones discrepantes en cuestiones de gusto y en la valoración de la historia reciente del arte burgués, pertenecen algunas páginas agudas de Mehring; la contribución de unos cuantos artistas comunistas que, como Brecht, recogen el tema dominante de la poética del realismo reflexionando en torno a él desde la propia práctica artística o desde el conocimiento vivido de las principales corrientes literarias contemporáneas; el trabajo filológico de Lifschitz; la solidez cultural y de gusto de Lukács y de Bloch; los siempre interesantes puntos de vista de Trostki, cuya sensibilidad -también para estos temas- es patente ya en el artículo que publicó en Neue Zeit para conmemorar los ochenta años de León Tólstoi; y por último, aunque no en importancia, los a-

puntos de Gramsci dedicados a esbozar los criterios metodológicos que ha de seguir la crítica o a concretar la distinción entre crítica artística y crítica política, etc.³⁷

La aportación de della Volpe en continuidad con la problemática marxiana

Cuando a finales de la década de 1950 della Volpe trabaja en los materiales que compondrían la Crítica del gusto se había producido ya un cambio de fase respecto de la política cultural inspirada por Zhdanov en la Unión Soviética. El nuevo período que se abría con la muerte de Stalin, el segundo congreso de los escritores soviéticos y el XX congreso del PCUS viene a significar en sus líneas generales una restauración del sentido común en el tratamiento de los problemas literarios y artísticos. Esto es observable tanto en la rehabilitación de algunos músicos y poetas que fueron condenados al silencio en la fase anterior con la consideración de que sus orientaciones no se adaptaban al tipo de arte propuesto como oficial, cuanto en la ironía con que el patriarca de las letras soviéticas, Mijail Shólojov, se refiere en su célebre discurso de 1956 a la relación de los "3773 miembros armados de plumas" con el anterior secretario general de la Unión de Escritores. El restablecimiento del sentido común en estas cosas -que en Shólojov por lo que hace a la política cultural, y en otros en lo relativo a la política en sentido más restringido, conllevaba una buena dosis de cinismo- se manifestó igualmente en un concepto del trabajo literario que se basa en que cada escritor tiene su propia manera de escribir, su propio estilo, su visión del mundo y nada va a aprender sobre ello de las autoridades administrativas. Este punto de vista crítico del anterior dirigismo se generalizó en seguida en el movimiento comunista tanto en oriente como en occidente. Así, por ejemplo, en otro célebre discurso de la época, Lü Ting-Yi, entonces responsable del departamento de propaganda del comité central de partido comunista chino, auspiciaba unos años en los que se a-

brirían cien flores y competirían cien escuelas ideológicas; limitaba la intervención del partido en las cuestiones artísticas y literarias a la exigencia de servir a "los obreros, campesinos y soldados"; y añadía que, aun siendo el "realismo socialista" el mejor de los métodos para cumplir tal objetivo, éste no debería considerarse como único, razón por la cual -según sus palabras- "los tabúes y mandamientos sobre la elección del asunto por tratar sólo pueden conducir a cortar las alas al arte y a la literatura, al formulismo y a la vulgaridad".³⁸

Naturalmente para que esta declaración, la ironía de Shólojov o tantas otros discursos similares de la época satisfagan el sentido común crítico hay que dar por supuesto que en ellos, al referirse al "realismo socialista" aun en una acepción como suele decirse "abierta", no se está hablando -contra lo que puede parecer- de productos artísticos propiamente dichos ni de un estilo determinado sino simplemente del punto de vista que el artista o el literato, como cualquier otro ciudadano por lo demás, ha de adoptar en la vida social. La falta de distinción entre una cosa y otra fue ya entonces causa de mochos equívocos y de no pocas vacilaciones en la aplicación de esa misma política cultural. Por eso visto desde Italia el ritmo de este nuevo proceso pareció siempre demasiado lento, demasiado reticente ante lo obvio; pese a lo cual es indiscutible que tal evolución favoreció allí y en otros lugares el florecimiento de toda una serie de investigaciones relativas a la estética y a la poética como no se ha conocido en ningún otro momento de la historia del marxismo. En este sentido preciso el trabajo teórico de della Volpe se beneficia del ambiente general caracterizado por el impulso hacia la reconsideración de la política cultural, así como también de la mayor tolerancia que sobre estos temas existía ya en el partido comunista italiano. La Crítica del gusto cuenta con ello en su polémica frente al "marxismo vulgar". Cuenta igualmente con la edición de los fragmentos de Marx sobre arte y literatura, con las reflexiones de Gramsci, con algunas de las aportaciones de Lukács y con la poética implícita en los

versos de Mayakovski y de Brecht. Bagaje éste de cierta consistencia ya si se tiene en cuenta que sólo algunos años antes al proponerse como tarea la fundamentación de una estética materialista el mismo della Volpe tenía que recurrir a frases sueltas del cineasta Pudovkin y del político Malenkov así como al "neoristotelismo" estético de I.A. Richards.³⁹ Pero bagaje al mismo tiempo un tanto precario incluso si uno se atiene exclusivamente a lo producido por el marxismo anterior, a las excepciones mencionadas más arriba: el resultado de los debates entre los propios artistas y entre éstos y los críticos literarios durante los años veinte y treinta permanece todavía en el olvido, y lo que de Lukács ha llegado a Italia por esas fechas es sobre todo material sociológico o ensayos un tanto especulativos marcados aún por el signo de la fase anterior. Esto último explica en parte el fuerte tono polémico antilukacsiano de la Crítica del gusto y la radicalidad con que della Volpe se acoge a la autocritica del último Engels sobre la falta de reflexión en el marxismo acerca de las formas.

Si se lee la Crítica del gusto, como quiere su autor, en continuidad con las observaciones de Marx y por tanto comparando sus desarrollos con los temas esbozados por éste, salta a la vista enseguida la escasa atención prestada a asuntos como el de la mercantilización de la obra artística, la configuración de una industria del arte y de la literatura con la consiguiente expansión de un mercado propio íntimamente vinculado a, y dependiente del mercado capitalista, así como a las consecuencias de todo tipo -sociales pero también condicionantes de las manifestaciones inmatrimales en general- de la reproducibilidad técnica de las obras de arte en el capitalismo maduro. No es que della Volpe haya ignorado del todo este rasgo central de la producción artística y literaria ya aludido por Marx cuando empezaba a desarrollarse y que tanta importancia había de tener en el hacerse y deshacerse de las vanguardias artísticas contemporáneas. En distintas ocasiones se ha referido, por ejemplo, al tema de la técnica en relación con la estética y la poética. Es más: el progreso técnico y su repercusión en el arte de la época fue considerado por él desde los años cuarenta como el principal motivo del agota-

miento de las estéticas románticas y como una de las razones más básicas para rechazar, por anacrónicas, las poéticas neorrománticas. Como se dijo en su momento, la inobservancia de este dato nuevo que es el progreso técnico y de su repercusión por ejemplo en el "arte de nuestro siglo" -la cinematografía- es para della Volpe uno de los límites invencibles tanto de la teoría de Croce como de la teoría de Gentile. Pero lo cierto es que las consecuencias de la conformación de una industria y de un mercado de la literatura y del arte (o de sus sucedáneos más o menos inauténticos) no se le convierten en específico tema sociológico-artístico entre otras razones porque, a diferencia de Marx, prefiere desarrollar la crítica de la visión romántica en los planos gnoseológico primero y gnoseológico-semántico luego. Volveremos más adelante sobre esto.

En cambio la Crítica del gusto aporta un tratamiento mucho más detallado al tema de la dificultad "menor", esto es, el de la relación de los productos artísticos y literarios con la base material de la sociedad correspondiente; y no sólo a ésta sino también y sobre todo al considerado por Marx "verdadera dificultad" desde el punto de vista del materialismo histórico, o sea, a la problemática de la permanencia del goce estético siglos después de que la obra fuera producida.⁴⁰ Esta aportación se mantiene prioritariamente en el ámbito en que el mismo Marx la había planteado, el de las manifestaciones literarias, pero trata de proyectarse igualmente a otros campos o -como dice della Volpe- a otros "lenguajes" artísticos, a otros medios expresivos, en especial a la música, la pintura, la arquitectura o la cinematografía. En una primera aproximación al tema, y desde una perspectiva puramente gnoseológica que define lo poético como discurso propiamente dicho, razón concreta o razón discursiva, la Crítica del gusto cree recoger la problemática de Marx y profundizar su solución antimecnicista con la consideración de que la naturaleza discursiva o intelectual de la obra poética incluye o presupone su vinculación histórica determinada; de manera que, según esto, el valor sociológico de la obra poética está implicado ya en su

sustancia, en su estructura, en su naturaleza intelectual formando parte inseparable de ésta: "Porque el vínculo histórico, social, de la obra de arte [más precisamente: de la obra literaria] no puede condicionarla mecánicamente o desde el exterior, sino que debe ser de un modo u otro elemento del goce sui generis que la obra -y no algo distinto de ella- nos procura; lo que quiere decir que aquel vínculo debe ser parte de la sustancia misma de la obra de arte como tal: justamente de su sustancia estructural, intelectual" (OPERE 6,22-23).

La orientación antimecanicista del razonamiento es obvia. No es tan obvio en cambio que ahí se distinga suficientemente entre una cuestión de hecho, como es la de la vinculación de la obra artística a su sociedad, y una cuestión de método relativa a los criterios o al modo como la crítica literaria y artística ha de abordar tal conexión al objeto de presentar ésta no ya como supuesta explicación (extrínseca) de la génesis de la obra sino como elemento del goce que la obra misma nos procura. Así y todo el punto de vista antimecanicista permite a della Volpe una sugerente lectura de la Antígona de Sófocles en polémica simultáneamente con la interpretación clásica de Hegel y con la crítica de Croce según la cual Hegel leyó la Antígona en función de preocupaciones meramente filosóficas. No se entrará aquí en los particulares de la lectura muy condensada de della Volpe, pero en relación con ella tiene interés subrayar el propósito declarado de su autor; a saber: evitar de un lado el tipo de crítica que practica el paso del género poético al histórico o filosófico y evitar de otro lado la negación de que la obra poética, reducida a imagen que se contrapone al concepto, trate propiamente "problemas". La crítica crítico-literaria en la Antígona tiene, sin embargo, más fuerza que los argumentos con que della Volpe se enfrenta en ese contexto al tema de Marx. Se ha dicho antes: creo resolver la dificultad de éste. De hecho en ese paso la Crítica del gusto no aborda todavía la dificultad "mayor" sino que, adaptando la observación de Marx acerca de la imposibilidad de la épica griega con el Crédit Immobilier,

la pólvora o el plomo, se limita a establecer en qué sentido enlaza el crítico la sobreestructura cultural con la base económica en un caso particular.

Ya es significativo que ese mismo contexto antimecanicista y por otra parte agudo en la lectura no sólo de la Antígona sino también de algunos otros clásicos griegos acabe proporcionando, al generalizar, uno de tantos ejemplos de la logomaquia al uso y que suelen pasar desapercibidos en el fragor de las batallas acerca del mayor o menor sociologismo. Luego de referirse a que el crítico histórico-materialista muestra mediante una explicitación de "complejos poético-estructurales" que ni Antígona, ni Aquiles, ni Vulcano habrían sido posibles por Roberts and Co., la pólvora y el plomo, etc., escribe della Volpe: "Precisamente porque cada uno de ellos presupone y contiene en su estructura de organismo poéticamente significativo muy diversas (de estas modernas) condiciones y razones históricas, id est, muy diversas condiciones ideológicas y culturales (morales, religiosas, científicas, etc.), e implícitamente económicas o materiales" (OPERE 6,26). De donde concluye que "esto" supone y a la vez confirma la "ley" engelsiana de los "períodos largos", la cual viene a decir -en palabras pobres- que cuanto más lejana de la base material de la sociedad sea la esfera cultural que estudiemos con mayores complicaciones nos vamos a encontrar a la hora de ponerla en relación con aquélla, pero que cuanto más amplios sean el campo ideal y el período investigados mayor paralelismo habrá entre los ejes medios de las curvas que describen el desarrollo de la base material y el desarrollo de la esfera cultural. Para los efectos que aquí interesan se puede prescindir del hecho de que, en su esfuerzo por corregir la visión de una conexión casual entre base y sobreestructura, Engels se mete con esta formulación en un jardín -en el sentido de los cómicos- de difícil salida; se puede prescindir igualmente del hecho de que 'leyes' así, al no ser en realidad otra cosa que sentido común con ropaje filosófico, resultan siempre susceptibles de ser supuestas y confirmadas en cualquier caso e independientemente de cualquier investigación concreta. Limitando por

tanto el comentario a la generalización de della Volpe cabe observar: 1º que las preguntas de Marx, obviamente retóricas, sobre si es posible Aquiles con la pólvora, la Iliada con la prensa, Vulcano con Roberts y Cía, etc., se han convertido en cosa tan importante como es la "explicitación" por parte del "crítico histórico-materialista" de "complejos poético-estructurales" de las obras clásicas griegas; 2º que el convencimiento de que las obras clásicas relativas a Aquiles, Antígona, Vulcano, etc., presuponen y contienen en sí mismas condiciones y razones históricas muy distintas de las modernas no precisa de la crítica histórico-materialista ni de la explicitación de complejos poéticos estructurales, ni siquiera de ninguna otra agudeza crítica especial, pues tal convencimiento se le puede suponer a todo lector medianamente culto ya antes de ponerse a leer cualquier clásico griego; 3º que el realzamiento de una trivialidad tan patente se debe a dos razones muy próximas: a que por motivos expositivos della Volpe prescinde en ese contexto de todo rasgo propio de la obra poética que no sea su intelectualidad o carácter discursivo, y a que en líneas generales el autor de la Crítica del gusto piensa que lo que impide a la crítica tradicional captar el equivalente sociológico de la obra literaria y mantenerse en el internadismo es su fijación a la "imagen poética", su negativa a ver en la poesía idea o concepto, razón discursiva.

La verdad es que al mantenerse todavía en un plano gnoseológico general della Volpe podía haber soslayado incluso la dificultad menor de Marx en lugar de elevar la observación de éste a criterio primero de la crítica. Pues en su polémica contra la extendida máxima de que las ideas son la peste de la poesía y al acentuar por contra la orientación antiromántica o, más propiamente, antiintuicionista, la Crítica del gusto intelectualiza tanto en un sentido barroco -como diría Juan de Mairena- la naturaleza de la poesía,⁴¹ que no se ve ya por qué el tema de la relación entre productos poéticos y base material de la sociedad está necesitado de un tratamiento propio, particularizado o distinto del que

pueda exigir para el materialismo histórico cualquier otra manifestación espiritual, incluida desde luego la ciencia misma.

En descargo del carácter simplificado y en parte trivial de esta primera aproximación de la Crítica del gusto al tema de Marx hay que decir aún que en las páginas iniciales de la obra della Volpe advierte repetidas veces de que se trata de un tanteo cuyo objetivo se reduce expresamente, por razones analíticas, a buscar en un material poético y literario representativo la desconfirmación experimental del punto de vista espiritualista en arte así como, por implicación, de invertir la problemática típica de la Romantik (entendida en un sentido muy amplio). Así por ejemplo: "El análisis que sigue es aún provisional, parcial, simplemente limitado al criterio del alcance inmediato, para los fines del gusto, de la significatividad racional implicada por las 'imágenes' poéticas aducidas" (OPERE 6, 16; el subrayado es mío:FFB). Y, efectivamente, lo de menos interés es que este tanteo "confirme" la ley engelsiana de los períodos largos y a la vez la "suponga", o que pruebe la imposibilidad de la Antígona con Roberta y Cía -cosas, como se ha visto demasiado obvias y que por su formulación genérica achatan otros particulares de la investigación-; su interés incluso como aproximación preliminar a los dos problemas centrales de la Crítica -el de la naturaleza específica de la poesía respecto de otras manifestaciones espirituales y el de los criterios de diferenciación entre los distintos "lenguajes" artísticos- está en:

1) que muestra prácticamente, mediante la lectura más o menos detallada de diversos textos representativos de la literatura universal, cómo el criterio de la significatividad racional implicada por las 'imágenes' permite desvelar el vínculo histórico-social de piezas poéticas concretas sin superponer a priori o externamente a éstas las condiciones económico-sociales generales de las que habla cualquier manual de historia al uso y que valen tanto en relación con tal obra concreta como en relación con cualquier otra del mismo período. Valga como ejemplo orientador de esa lectura esta advertencia con la que se inicia el co-

mentario de la Divina Commedia: "La situación del lector es la siguiente: o acepta el lenguaje del poeta en cuanto lenguaje de la cultura (religiosa) y de la sociedad de su tiempo, antes que como lenguaje personal del poeta, o no lo acepta así: en el primer caso se pondrá en situación de participar de todo el entero sentido y el pathos de la narración en lo que esta tiene de peculiar y de universal al mismo tiempo; en el segundo caso no estará en situación de participar sino en medida mínima de aquel sentido y de aquel pathos" (OPERE 6,37).

2) que ya en ese plano todavía general se abandona la idea corriente pero a todas luces inadecuada de que en la producción literaria y artística existe un contenido o tema como materia bruta a la que se superpone luego tal o cual forma; y se la abandona por un concepto que considera forma y contenido (o tema) como un todo unitario tanto en la creación del producto artístico cuanto en la aproximación del lector o del crítico a dicho producto. De donde se sigue, en el plano de la filosofía del arte, un reforzamiento de la orientación antiintuitivista y, en el plano de la crítica, la refutación inmediata de las corrientes contentistas o formalistas.

3) que, por consiguiente, en la lectura y consideración de textos poéticos concretos - desde la Antígona a Brecht y Maíakovski pasando por la Divina Commedia, el Faust goethiano o la Tierra baldía- la Crítica del gusto tiene que rebasar ya su inicial limitación gnoseológica para atender a la dimensión semántica, de acuerdo con ese concepto de forma y tema como un todo unitario. De esto último resulta una cierta descompensación compositiva en el razonamiento que sigue la Crítica del gusto, pues mientras en las afirmaciones y conclusiones de tipo general su primera parte, la crítica de la imagen poética, intenta mantenerse en el punto de vista gnoseológico materialista y racionalista anunciado, los desarrollos concretos, "experimentales" en que se apoya una y otra vez (la lectura sociológica de textos) han de contar de hecho -por la razón aducida- con categorías específicas de la dimensión semántica todavía puesta metodológicamente entre paréntesis. Es evidente, por ejem-

plo que la definición de la trivialidad literaria o de la impoeticidad realizada desde la perspectiva meramente gnoseológica -"la impoeticidad no es un fenómeno imputable a la 'pobreza' de 'fantasía' o 'imágenes", sino a fantasía o imágenes desprovistas de estructura o intelectualidad suficiente para evitar su genericidad y casualidad de significación" (OPERE 6,65)- sólo puede fundar muy parcialmente, además de a contrario, la elección de los ejemplos literarios tratados. Y, en efecto, aun prescindiendo de los ejemplos clásicos aludidos (los trágicos y líricos griegos, Dante, Goethe, etc.), la primera parte de la Crítica del gusto adelanta ya una elección en cuanto a los poetas contemporáneos que no puede basarse sin más en criterios gnoseológicos. La justificación de la preferencia por Eliot, Majakovski y Brecht aduce que éstos son los poetas contemporáneos "más rícos de pensamiento y de ethos" y añade que son también los que mejor reflejan las sociedades burguesa y socialista de la presente época entendida ésta en sentido amplio (lo cual es un motivo que en la Crítica se vincula muy directamente al anterior); pero en la lectura, al mostrar "la realización poética de los conceptos", ha de conter además, como es natural, con otras categorías: la "técnica de las metáforas-frases" en el caso de Eliot, el "pindarismo" de Majakovski, etc.

Esta descompensación en el modo de exponer, menor si se quiere en cuanto a las consecuencias teóricas generales, va acompañada por la descompensación contraria, a saber: cuando entra en juego el análisis de la dimensión semática de la obra poética los resultados que se extraen de la teoría del signo lingüístico matizan y concretan, sí, en un plano teórico general la inicial caracterización gnoseológica de la verdad poética, de la metáfora o de la alegoría, pero (a pesar de la importancia que della Volpe concede a los corolarios estéticos de la glosemática) aportan poca sustancia nueva a la lectura concreta de textos y a la anterior fundamentación de las preferencias de gusto.⁴² Lo cual quiere decir que ya en el plano de la consideración meramente gnoseoló-

gica de la poesía y de la prosa poética, a partir por consiguiente de la acentuación del carácter discursivo, conceptual o intelectual de la misma, la Crítica del gusto se precipita en una cadena de inferencias cuyas conclusiones son menos provisionales de lo que cabría esperar por la constante remisión de los problemas al tratamiento del aspecto semántico.

Un ejemplo patente de esto último lo proporciona el modo de abordar el tema de la tipicidad y tendenciosidad de las obras artísticas (propia- mente literarias) recurrentemente puesto en relación con la posibilidad de fundamentar una poética del realismo socialista. Veámos el detalle de la argumentación de della Volpe. En un primer apunte (OPERE 6, 73-75) la Crítica del gusto infiere la tipicidad y tendenciosidad de los valores poéticos partiendo de la caracterización de la poesía como complejo lógico-intuitivo o discursividad concreta; luego de lo cual niega que pueda hablarse de tipicidad artística, en tanto que captación de la esencia de un fenómeno histórico dado, si se mantiene el concepto de arte como intuición sensible.⁴³ El razonamiento discurre mediante la eliminación progresiva de objeciones antirracionalistas: puesto que la presencia de ideas es connatural a la producción literaria no sólo no hay que tener miedo a la explicitación de éstas aduciendo que la obra puede perder sentido artístico sino que, por el contrario, lo que conviene -por motivos de claridad estética, no por motivos estrechamente políticos- es potenciarlas de tal manera que el punto de vista, la tendencia, del artista se manifieste orgánicamente en su arte, ya sea en forma literal, ya sea en forma metafórica. La conclusión es que el juicio restrictivo de Engels en el sentido de que es mejor para la obra de arte que las opiniones⁴⁴ del autor permanezcan ocultas -juicio aducido generalmente en favor de un realismo "sin fronteras"- se le convierte a della Volpe en un resto romántico que obstaculiza la posibilidad misma de seguir hablando de una poética del realismo socialista,

A primera vista esta conclusión puede parecer un retroceso respecto de otras reflexiones sobre el mismo tema posteriores al "deshielo". Pe-

ro en realidad no es así. O por lo menos no lo es en el marco de las entonces habituales discusiones entre marxistas sobre "realismo". Ya Brecht, en polémica con Lukács y con otros a finales de los años treinta, había llamado la atención acerca de las exageraciones (formalistas a la inversa) a que estaba dando lugar la repetición beata del consejo de Engels, y había indicado de paso su preferencia -a la hora de buscar antecedentes en el pasado- por el poema político de P.B. Shelley The Masque of Anarchy debido a la calidad de unos versos en los cuales se explicita a la vez el punto de vista del autor, favorable a los oprimidos. Puestos a buscar antecedentes -viene a decir Brecht- y dado que "realismo" se dice y se hace de muchas maneras, siempre será preferible el realismo poético de los amigos del proletariado que el "triunfo" indirecto del realismo a pesar de las opiniones conservadoras del artista.⁴⁵

La verdad es que hasta la polémica misma podría evitarse -y parece lo más razonable tratándose de un tema demo esse- si previamente se está de acuerdo en: 1) que la particidad en general de toda obra de arte es un hecho, más o menos evidente según los casos; 2) que este simple hecho no dice todavía nada sobre el mayor o menor valor artístico de la obra; 3) que esto último depende del modo en que el literato, poeta o artista logre, con su propio estilo, plasmar en el todo que es la obra lo que lleva dentro. A lo cual -si se discute entre marxistas- habría que añadir: que la afirmación de Engels se deja leer igualmente bien sin ver en ella ninguna especial intención normativa en favor de una poética determinada, sino como la opinión de un ciudadano comunista probablemente de acuerdo con los tres puntos anteriores pero que en relación con la obra de miss Harkness (obra que, dicho sea de paso, habrá sido leída por muy pocos de los teorizadores normativistas posteriores) está interesado en que no se interprete mal su objeción de que en ella "la clase obrera aparece como una masa pasiva": de ahí el excursus que sin duda alude a los "tendenciosos" que no son suficientemente artistas y a la superioridad de Balzac (;evidente!) sobre ellos; luego de la cual

Engels vuelve a su tema -la novela de miss Harkness- para corregir lo que le parece un exceso suyo anterior (y que los dogmáticos de turno sacan de ese contexto para ponerlo en otro): "Sin embargo (subrayo yo: FFB), debo argüir en defensa de usted que en ninguna parte en el mundo civilizado la clase obrera manifiesta menos resistencia activa, más pasividad ante su destino, y que en ninguna parte los obreros están más hébétés que en el East-End de Londres. ¿Y quién sabe si no ha tenido usted excelentes razones para limitarse por esta vez a mostrar sólo el aspecto pasivo de la vida de la clase obrera, reservando el aspecto activo de esta vida para otra obra?"⁴⁶ Razones, pues, razonables. Tan razonables como las de Rimbaud en "Obreros" para captar en los barrios de las afueras aquello de "era más triste que un duelo" y gritar su deseo de que "este brazo endurecido no siga arrastrando una imagen querida".

Sólo que en la Crítica del gusto el problema aparece complicado por el hecho de que en ella della Volpe oscila entre el intento de deducir una poética del realismo socialista a partir de una Estética realista o materialista y la convicción de que puede justificarse el derecho a tal poética sencillamente con la consideración de que existen ideas socialistas susceptibles de manifestación poética. Así en las conclusiones de su análisis de la especificidad de la poesía en relación con la ciencia y la historia vuelve sobre el tema anterior para precisar que la admisión de la proximidad entre verdad poética, verdad sociológica y verdad lógico-gnoseológica constituye el fundamento de posibilidad de una Estética del realismo literario y de la validez de una poética del realismo socialista. Este paso precisa la argumentación: "Sólo con la condición de haber demostrado previamente que sin ideas en general no hay poesía podrá reconocerse el derecho a hacer poesía también a las ideas dominantes en nuestro tiempo, las ideas socialistas, y el deber de luchar por el ejercicio de este derecho, formulando por ejemplo un riguroso concepto de poesía decadente que distinguir de la poesía revolucionaria, democrática, actual" (OPERE 6,156). Y matiza el criterio de valoración: organización semántica de las

de valoración de la obra literaria: organicidad semántica de las ideas + incidencia histórica actual.

Este criterio de valoración -en el cual el concepto de organicidad semántica de las ideas expresa la unidad de contenido y forma, de tema y estilo, o la forma propiamente dicha en que el lenguaje poético absorbe y trasciende lo prosaico- equipara por otra parte la incidencia histórica a reflejo social, y trata finalmente de justipreciar toda poesía de un modo que se presenta como no extrínseco a la poesía misma; descarta, pues, tanto la sobrestimación unilateral de la forma-estilo, considerada "superficialmente semántica", cuanto la versión meramente contenidista del reflejo artístico. En última instancia se trata de un criterio que prima la originalidad del lenguaje poético, su "excelencia artística", desde un punto de vista racionalista matizado cuya escala de valores se rige no sólo por lo que llama (¿optimismo de época?) las ideas dominantes de nuestro tiempo, las ideas socialistas, sino también aunque secundariamente por el aprecio de la reanimación de la tradición literaria burguesa post-romántica. Ahora bien, como previamente la Crítica del gusto ha ido eliminando o reduciendo a elementos auxiliares de la poesía eufonía, ritmo, musicalidad, etc., de acuerdo con el principio de superación de todo resto romántico y formalista, lo que de hecho cuenta para la valoración es la claridad intelectual inmediatamente asimilada a incidencia histórica.⁴⁷ Esto queda de manifiesto en las dos oportunidades en que della Volpe, antes y después de la cala semántica en la poesía, explica su preferencia por T.S. Eliot sobre Valéry y Rilke. En efecto, si en un primer momento -como ya se ha insinuado- deja fuera del examen experimental de la presencia de ideas en la poesía a los dos últimos porque en ellos "predomina el sentido del pasado sobre el del presente" y repiten "mitos seculares" y ejemplares "trivialidades" sobre el amor, la muerte, la eternidad, la naturaleza, etc. (OPERE 6, 53), luego, concluyendo ya acerca de la especificidad, repite casi literalmente lo mismo: las obras de aquéllos son bastante me-

nos poéticas que las de Eliot por "ser menos ricas de reflejos históricos" (OPERE 6,157).

Una aclaración necesaria: este criterio de valoración de la poesía -en la que della Volpe incluye por lo general también la prosa poética- no tiene que interpretarse como apriorística preferencia del autor por temas político-sociales en literatura, y menos aún como desprecio, por politicismo estrecho, de los grandes temas tradicionales, "de siempre" o, como suele decirse, "eternos"; tampoco se trata, como se ve obviamente por la referencia positiva a Eliot, de que ahí se esté juzgando en nombre del ideario socialista toda la literatura burguesa posterior a la primera guerra mundial en tanto que fenómeno global de decadencia. Sobre esto último insistiremos luego. Acerca de lo primero, esto es, en relación con el equívoco a que puede dar lugar la apreciación negativa y esquemática de Valéry y de Rilke por la Crítica del gusto vale la pena precisar que el acento recae sobre la repetición no de temas sino de ideas. Tal vez la manera más expeditiva de iluminar este asunto sea recordar que della Volpe consideraba La muerte de Iván Ilich, de León Tólstoi, como la más hermosa de las narraciones modernas. Ya antes de su adhesión al partido comunista italiano había llamado la atención sobre la influencia de este relato en la reflexión heideggeriana sobre el ser-para-la-muerte; pero en uno de sus últimos escritos lleva este aprecio hasta el punto de escribir no sólo que cuando la metafísica heideggeriana del Dasein haya pasado a la historia como "el desolado testamento ideológico del individuo egoísta, burgués" quedará la visión de Tolstoi, sino además que la remisión tolstoiana del sentimiento de la muerte al sentimiento del amor por la mujer y por el hijo ilustrará y sostendrá incluso a la humanidad del futuro socialista (OPERE 6,419).⁴⁸

De la misma manera la constante polémica frente a la tradición platónica y romántica con la recusación del misticismo en la reflexión filosófica no impide a della Volpe ver en Eliot (también él "decadente", "espiritualista" y "místico") "el catalizador poético de la crisis de los ca-

lores morales laicos tradicionales", y en sus técnicas de montaje, en sus símbolos o en la recurrente referencia al pasado para hablar del presente -cosas todas que hacen casi siempre a Eliot tan hermético- "el pathos de la denuncia del hombre contemporáneo", "el cuadro de una civilización irreparablemente decaída". Lo que más cuenta ahí es la incidencia histórica, el reflejo social.⁴⁹ Pero no sólo. Si en el "místico-populista" Tolstoi della Volpe encuentra una respuesta al viejo tema del sentimiento de la muerte del hombre singular que seguirá siendo válida para la humanidad socialista, de Eliot, de la "sensibilidad religiosa y mística de Eliot" (OPERE 6, 56 y ss.) prefiere el primero de los Cuatro cuartetos, "Burnt Norton", cuyo hallazgo poético original explica así:

"Uno de los motivos convencionales más patéticos de la experiencia humana -los jardines de nuestra infancia, esos paraísos de nuestra inocencia siempre recordados con nostalgia-se trata como ejemplo del carácter ilusorio de todas nuestras humanas experiencias, en cuanto encerradas dentro de las limitadoras distinciones temporales de pasado, presente y futuro, y sólo se valora por su capacidad de convertirse en fugaz iluminación de algo que es 'ahora y para siempre', por su capacidad, en suma, de convertirse en un símbolo de esa aspiración a renacer como conquista espiritual que sólo se satisface en el 'presente' eterno del místico, en el que se anulan todas las distinciones-oposiciones, incluidas las temporales, y se goza de la 'quietud' de la unidad divina, del Absoluto".

Esta preferencia -con el énfasis puesto en la realización poética de esa aspiración a renacer como conquista espiritual y de la anulación de todas las distinciones-oposiciones- quizá puede tomarse también como una clave explicativa de otras cosas. Desde ella se explican mejor el interés del joven della Volpe por la mística del maestro Eckhart, la importancia que ya en 1939 concediera a la pesimista posición de Eliot ante la crisis civilizatoria⁵⁰, o las palabras con que luego, recordando aquellos años sin norte político de su generación, califica el acto de entrar en el partido comunista: "el símbolo de una nueva y mejor juventud espi-

ritual"; e incluso se comprende mejor desde ahí aquella referencia de los años cuarenta a la "coherencia mística" del existencialismo de Jaspers. Pues parece claro que en la crisis -personal y de época- della Volpe ha tendido a ver en la mística racional (¿por eso Eliot y no Rilke?) la otra cara de la comprensión posible de los problemas de "siempre": la aspiración del hombre a renacer como conquista espiritual no por superación político-social de las oposiciones y conflictos en el presente histórico, sino por anulación de éstos, como dice de "Burnt Norton", en el eterno presente. Sólo que esta otra lúcida visión de lo que hay en la crisis retrotrayéndola a lo que "hubo" siempre -aunque con distintas formas- en la vida del hombre y remitiendo la "ilustración y el sostén" de la humanidad a la sensibilidad religiosa sigue siendo en el plano histórico, en el aquí y el ahora, elemento de la crisis misma y, por tanto, también decadencia. De ahí la elección favorable al otro rejuvenecimiento espiritual, la elección del comunismo marxista y del "pindarismo" de Majakovski. Pero nótese bien: del Majakovski épico que canta a Lenin y al comunismo; no del Majakovski herido por el burocratismo ("Revolviendo la mierda endurecida de hoy") y por el fracaso del amor personal ("No me apuro ya/con telegramas urgentes/no tengo por qué/despertarte ya/ ni molestarte..."). Ciertamente: los socialistas saben -escribe della Volpe en la Crítica- que Eliot no es Majakovski. Pese a lo cual añade: "Pero nos ayuda a comprender a Majakovski". Y probablemente no sólo en el sentido obvio de la contraposición directa de ideas políticas.

Vista desde esta perspectiva la Crítica del gusto reanuda en los años sesenta algo que della Volpe pensaba ya en los años de la segunda guerra mundial cuando rompe definitivamente con la propuesta cultural de Bottai. Entonces el pesimismo estético de Nietzsche y el existencialismo heideggeriano fueron vistos como la superación interna del romanticismo; pero en la medida en que la subversión de todos los valores por el primero le parece "precrisiana" y puesto que el existencialismo heideggeriano no pasa de ser reflejo interno de la crisis de civilización, Nietzsche y

Heidegger le llevan a Marx. Ahora, en la Crítica del gusto, ya en el plano de las ideas poéticas y con la madurez del marxista que tanto ha insistido en la importancia del pensamiento científico, no hay duda existencial, no hay problema de elección personal; sigue habiendo el dato del gusto consolidado con los años y quizá el recuerdo de una trayectoria propia comunicable a quienes luchan por el socialismo y son más jóvenes (sus últimos artículos los escribió della Volpe para la Città futura, periódico de la juventud comunista). Por eso Eliot ayuda a comprender a Majakovski. Y de ahí también la superioridad de la "poética" del realismo socialista sobre las vanguardias contemporáneas.

El argumento en que se funda esta superioridad es siempre el mismo: también las vanguardias han tenido su lado bueno -la actitud antiacadémica, la recusación de la retórica y de las formas tradicionales, el repudio de la manera, sus iniciales logros artísticos-; pero, como Nietzsche, Heidegger y Eliot, tampoco son oposición a la civilización capitalista sino producto "legítimo" de ésta. Y aquí della Volpe recoge la caracterización de la antítesis de la civilización capitalista por Marx (aunque esta vez sin citarle) para llevarla al plano del arte: "Precisamente es familiar a esa cultura, si no incluso típica, la antítesis ética entre el conformista-tradicionalista y el bohemio o artista 'anárquico'" (OPERE 6, 188). Queda por ver qué es para della Volpe la "poética" del realismo socialista. En el texto de la Crítica esa "poética" es Majakovski, el Majakovski que tanto insistió en la presencia explícita de las ideas y del punto de vista en la poesía, el Majakovski que se "arroja del cielo poético al comunismo/ porque sin él/ no tengo amor". Luego, en los apéndices a la Crítica, consecuencia de la discusión con otros críticos marxistas, la cosa se complica. Se intenta una definición: "Una poética que por principio (como indica su mismo nombre) tiende a evitar el formalismo y todo desequilibrio de forma y contenido, y a restaurar con la plena humanidad del arte la plenitud del arte mismo, y a robustecer por último, la vocación de classicidad que es propia de la auténtica obra de

arte" (OPERE 6,188).

Pero a partir de ahí el discurso se enteda en expresiones tautológicas, deducciones forzadas, citas ad hoc de los clásicos del marxismo y exageraciones verbales. En efecto, el término 'realismo' sirve de muy poco, puesto que según della Volpe donde hay poesía auténtica hay verdad sociológica y, por tanto, siempre realismo. De manera que en los apéndices de la Crítica del gusto se completa la desvalorización de hecho del término iniciada ya por Lukács. La enumeración de della Volpe tal vez no agote todas las posibilidades de 'realismos' literarios o poéticos, pero es suficiente para admitir que lo que en definitiva cuenta no es ya el sustantivo sino el adjetivo que se le añade. Hay o ha habido -observa la Crítica- un realismo burgués optimista y constructivo (Fielding o Balzac); un realismo pesimista constructivo (Swift); un realismo pesimista apocalíptico (Eliot, Proust, Joyce, Kafka); un realismo inmanente (Mann); y, por supuesto, un realismo socialista (Majskovski, Brecht). Della Volpe prefiere -frente a Lukács- a los representantes del realismo pesimista y apocalíptico por la lección que suministran sobre la crisis de nuestra época, y lleva la polémica -por lo demás absurda, como se reconoce en el mismo contexto (OPERE 6,261)- hasta el punto de calificar La muerte en Venecia, Tonio Kröger e incluso los Buddenbrooks de meras visiones episódicas de aquella crisis "sin un centro problemático profundo". Para fundar esa elección - lo mismo que Lukács en apoyo de sus gustos- trae a colación los juicios de Engels sobre Balzac y de Lenin sobre Tolstoi.⁵¹ Sólo que en ese paso, y probablemente por efecto de un debate que llegó a desahar pasiones, della Volpe llega a la demasia: deja a un lado la pregunta retórica tradicional sobre por qué los marxistas de la tercera o de la cuarta generación no van a poder gustar la obra de Kafka o la de Joyce si Marx y Engels apreciaron la de Balzac y Lenin la de Tolstoi, luego de lo cual pasa al ataque: las observaciones de los clásicos no son afortunadas indicaciones críticas particulares, son -ahí es nada- "observaciones de las que puede desarrollarse una ley [subraya della Volpe]

estética objetiva: propiamente dicha".

Si 'realismo' se dice de tantas maneras, si la definición de poética dice tan poco y si se descuenta el exceso verbal que hace ver en los clásicos del marxismo leyes estéticas objetivas o deducir de una Estética del realismo una poética del realismo socialista, qué queda en verdad de esta 'poética' en la Crítica del gusto. Queda el socialismo, las ideas socialistas, la voluntad de parte de quienes tienen este ideario orientada a hacer literatura, poesía, etc. Un derecho, como dice della Volpe, irrenunciable. Pero un derecho no es una poética. Quedan también los mejores resultados de quienes han ejercido ya ese derecho (por cierto, con las mismas ideas político-sociales, pero con estilos muy distintos): Maïakovski y Brecht. Y queda, por último, la voluntad de restauración de la plena humanidad del arte, la vocación de clasicidad, compartida por lo demás con tantos otros que no comparten en cambio el ideal socialista. Con ello, con la vocación de clasicidad, se vuelve al tema de Marx. Al que la Crítica del gusto aporta una precisión de bastante entidad, a saber: que las técnicas propias de las distintas artes son un elemento mediador importante de la obra y su humus histórico, y que, por tanto, no cabe una inscripción indiferenciada del arte en general a la llamada sobreestructura guiándose exclusivamente por el modelo de tratamiento habitual de las obras literarias. Della Volpe lo ejemplifica diciendo que el condicionamiento histórico-social de la Heroica beethoveniana no se expresará sobreestructuralmente en el "napoleonismo" -"cosa que se identifica con ideas verbales, no musicales"- sino en el valor representado por la gramática de Rameau (OPERE 6, 197). El problema de la relación entre los distintos lenguajes artísticos queda, pues, planteado como un homenaje al Lacoon de Lessing. Planteado y abierto. Como queda igualmente abierta la "verdadera dificultad" de Marx. Pues la Crítica del gusto logra, en efecto, superar el sociologismo adentrándose, por ejemplo, en el lenguaje de la Antígona y nos explica que son los conceptos ético-religiosos griegos de la Hybris, la Sophrosyne, la Némesis y la Ananke, con

los correspondientes problemas que suscitan, se perdería la sustancia poética de la tragedia. Pero eso sólo roza la "verdadera dificultad" de Marx. Y elude la respuesta.

Brecht trató una vez de corregir el apunte de Marx. Escribió: "Su observación de que la humanidad siente placer al recordar su niñez me parece solamente ocasional. Más adecuado sería imaginar que la humanidad cultiva con placer el recuerdo de sus luchas y triunfos, y que se conmueve acordándose de sus esfuerzos siempre renovados, de sus inventos y descubrimientos. Pues las grandes obras de arte nacen en las épocas de lucha. Los progresos son siempre pasos que van más allá de otros progresos. Nunca querrá olvidar las pérdidas que le han costado sus nuevos logros. ¡Cuántos tiempo permanece activo, por ejemplo, el recuerdo de la época del comunismo primitivo!"

Cada época tiene, por lo visto, su respuesta.

NOTAS AL CAPITULO VI

1. F. Engels, carta a F. Mehring del 14/7/1893: "[...] todos nosotros hemos cargado por de pronto el acento -y no tuvimos más remedio que cargarlo- sobre la derivación de las representaciones ideológicas políticas, jurídicas y de otra naturaleza, así como de las acciones mediadas por esas representaciones, a partir de los hechos económicos básicos. Al hacerlo así descuidamos el aspecto formal por el del contenido: descuidamos el modo como se originan esas representaciones, etc." Esta es una de las citas con que della Volpe encabeza la Crítica del gusto, pero ya en ensayos anteriores con la misma temática había llamado la atención sobre su importancia para una rectificación de la estética histórico-materialista.

2. Sobre esto E. Garroni, "Il destino 'eccentrico' di una estetica", Rinascita 8/11/1978, nº 35, pág.27, donde se alude a las turbaciones que en un panorama cultural dominado por el sociologismo y por el positivismo produjo "el hecho insignificante" de que las fuentes del pensamiento estético dellavolpiano no eran marxistas.

3. Este es un punto en el que suelen coincidir los comentaristas de la obra de della Volpe. En tal sentido se expresan Fraser, Garroni y Modica en los ensayos citados.

4. V. Gerratana en la presentación de K. Marx/F. Engels, Sull'arte e la letteratura, Milán, Feltrinelli, 1954; C. Salinari en la introducción a K. Marx/F. Engels, Scritti sull'arte, Bari, Laterza, 1967.

5. Testimonios: W. Liebknecht: "Marx concedía un extraordinario valor a la expresión pura. Y con Goethe, Lessing, Shakespeare, Dante, Cervantes -que leía casi a diario- había elegido a los mejores maestros posibles. [...] Le gustaba declamar largos pasajes de la Divina Comedia, que se sabía casi entera". Eleanor Marx-Eveling: "Marx leía una y otra vez a Walter Scott; era un gran admirador suyo y lo conocía casi tan bien como a Balzac y Fielding [...] Me leyó todo Homero, el Canto de los Nibelungos, la Saga de Gudrum, Don Quijote y Las mil y una noche. Shakes-

peare era nuestra bíblia familiar". P. Lafargue: "Conocía de memoria a Heine y Goethe, a los que citaba a menudo en sus conversaciones. Leía continuamente poetas escogidos de todas las literaturas europeas. Cada año leía a Esquilo en su texto original griego... A Shakespeare, al que profesaba una admiración sin límites, lo había hecho objeto de profundos estudios, conociendo incluso los personajes más insignificantes... Su admiración por Balzac era tan enorme que quiso escribir una crítica sobre su gran obra La Comédie humaine tan pronto como hubiera finalizado su obra económica... Marx leía todas las lenguas europeas... Al cabo de seis meses de haber empezado a aprender ruso lo dominaba ya hasta el punto de poder recrearse en la lectura de los poetas y novelistas rusos que más apreciaba: Pushkin, Gogol y Schedrín". Anselmo Lorenzo: "Me habló de literatura española, que conocía detallada y profundamente, causándome asombro lo que dijo de nuestro teatro antiguo cuya historia, vicisitudes y progresos dominaba perfectamente". Existen muchos otros testimonios parecidos. Para todo ello: H.M. Enzensberger, Conversaciones con Marx y Engels, 2 volúmenes, trad. castellana: Barcelona, Anagrama, 1974.

6. De su interés por Bach da cuenta Franziska Kugelman: "Por aquel entonces nos encontrábamos en los primeros días de Semana Santa y mis padres le rogaron que el Viernes Santo escuchara con ellos la Pasión según San Mateo, de Bach. Marx lamentó no poder asistir a la audición, a pesar de que era un gran entusiasta de la música en general y de Bach en particular, pero el Jueves Santo a más tardar debía proseguir viaje". De cierto prurito nacionalista en sus preferencias musicales informa W. Liebnecht: "Marx soltó unas parrafadas de entusiasta alabanza a la ciencia y la música alemanas, afirmando que ningún otro país había sido capaz de engendrar música como Beethoven, Mozart, Händel y Haydn; que los ingleses, que no tenían música, se encontraban en el fondo muy por debajo de los alemanes, etc". El testimonio es de abril de 1854. Luego la opinión de Marx debió cambiar algo, a juzgar por sus referencias despectivas a Wagner y al público alemán que lo aclamaba cada año. Los testi-

monios de la Kugelman y de Liebknecht están también en la obra citada de H.M. Enzensberger.

7. Véase G. Lukács, "Karl Marx y Friedrich Theodor Vischer", en Aportaciones a la historia de la estética, trad. castellana: México, Grijalbo, 1965. Antes de Lukács había llamado la atención sobre este punto M.A. Lifschitz.

8. La edición rusa apareció en 1937. Lifschitz había publicado ya varios artículos sobre Marx y la estética desde principios de los años treinta. Sus trabajos señalan el comienzo de una preocupación sistemática por el tema. El prólogo de L. a su recopilación de escritos de Marx y Engels sobre arte y literatura está traducido al castellano en la edición de estos escritos publicada en La Habana (1965); también en A. Sánchez Vazquez, Estética y marxismo, 1, México, Era, 1970.

9. En Aportaciones a la historia de la estética ed. cit., pág. 232.

10. K. Marx/F. Engels, La ideología alemana, trad. castellana: Barcelona, Grijalbo, 1970, págs. 468-469.

11. En ese sentido va la observación de M. Sacristán sobre los artículos dedicados por Marx a los acontecimientos políticos de España: K. Marx/F. Engels, Revolución en España, trad. castellana: Barcelona, Ariel, 1970 (3ª ed.). La observación de M.S. en el prólogo, pág. 14. Lo mismo podría decirse del método puesto en práctica por Marx en El 18 Brumario de Luis Bonaparte.

12. K. Marx, Líneas fundamentales de la crítica de la economía política, Introducción, OME-21, págs. 34-36.

13. Se trata de la obra de éste Cours d'économie politique, ou exposition des principes qui déterminent la prospérité des nations. París, 1823.

14. Recogido en K. Marx/F. Engels, Textos sobre la producción artística, trad. castellana: Madrid, Alberto Corazón Editor, 1976, págs. 86-87.

15. Informa sobre esto G. Lukács en Aportaciones a la historia de la es-

tética cit., págs. 284-265. Más datos al respecto en M. Rubel, Chronologie de Marx, París, Gallimard, 1963 (hay traducción castellana: Barcelona, Anagrama, 1972). La petición de Ch. Dana consistía en que Marx escribiera la voz 'Estética' de la New American Cyclopaedia en una página. En junio de 1857 Marx consulta la Estética de Vischer. De una carta de Marx a Engels en esas fechas se deduce que el primero consideró imposible desarrollar el tema en una página. En agosto escribe, en cambio, la Introducción a los Grundrisse que termina con el apunte sobre el arte griego.

16. M. Sacristán ha sugerido una explicación para esto: "Esta metódica [la de Marx] aspira a presentar los hechos -una vez establecidos ellos mismos y averiguada su interconexión- reflejando su 'vida'. El simil organicista sugiere que este método que quiere presentar un contenido de tal modo que no sólo quede fundamentado empíricamente y no sólo se sostenga con consistencia teórica, sino que cuente, además, con otra conexión sobreañadida, tiene mucho que ver con el modo de trabajar del artista" ("El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en Mientras tanto 2, enero-febrero de 1980, pág. 74).

17. El 19/12/1860 Marx escribe a Engels: "Por más que expresado toscamente a la inglesa he aquí el libro que contiene los fundamentos histórico-naturales de nuestra manera de ver". Y el 16/1/1861 a Lassalle: "La obra de Darwin es muy importante y para mí es apta como base en las ciencias naturales de la historia de la lucha de clases. Naturalmente, hay que dejar a un lado la tosca manera inglesa de exposición". Las dos cartas repiten casi literalmente una apreciación anterior de Engels (carta a Marx del 12/12/1859).

18. K. Marx, El Capital, OME-48, pág. 16 (Epílogo a la segunda edición).

19. Carta a Engels del 31/7/1865, reproducida parcialmente en K. Marx/F. Engels, Textos sobre la producción artística ed. cit., pág. 43. La carta, además de expresar la angustia de Marx por su situación económica, muestra una vez más que la preocupación por la forma es muy central. En

ella Marx hace un balance optimista de su propio trabajo científico: "Me quedan por escribir tres capítulos para finalizar la parte teórica; después de lo cual tendré que escribir el cuarto libro, la historia de la literatura, lo que es relativamente la parte más fácil, puesto que todos los problemas son resueltos en los tres primeros libros, siendo el cuarto más bien una repetición de los otros bajo una forma histórica". Pese a lo cual sigue retrasando la publicación, precisamente porque busca el "todo artístico". Sobre esto también M. Rubel, Chronologie de Marx cit. En el contexto mencionado en la nota 16, M. Sacristán da la traducción de la continuación del paso mencionado, la cual permite relacionar la búsqueda del todo artístico con el modo de exposición del método dialéctico: "Eso es imposible con el método de Jacob Grimm, el cual es, desde luego, mejor para escritos que no sean una articulación dialéctica".

20. La descripción procede de los recuerdos personales de Paul Lafargue publicados por Die Neue Zeit en 1891. Cf. K. Marx/F. Engels, Textos sobre la producción artística, ed. cit., Apéndices, pág. 195. También H.M. Enzensberger, Conversaciones con Marx y Engels, ed. cit., tomo 1, pág. 277. El relato de Balzac parece, efectivamente, haber impresionado a Marx puesto que recomienda su lectura -y la de Melmoth réconcilié- en una carta a Engels del 25 de febrero de 1867 con este comentario: "Son dos pequeñas chefs d'oeuvre, plenas de una deliciosa ironía".

21. A C. Schmidt (27/10/1890): "Por tanto, si Barth cree que negamos todas y cada una de las repercusiones de los reflejos políticos, etc. del movimiento económico sobre este mismo movimiento económico, lucha contra molinos de viento"; A J. Bloch (21/9/1890): "Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante convertirá aquella tesis en una frase vacía, abstracta, absurda". A F. Mehring (14/7/1893), paso citado.

22. El problema se complica cuando el pensador renovador es a la vez fundador de un movimiento sociopolítico, aunque lo sea parcialmente en contra de su voluntad. Yendo al caso: se pide a Marx una poética sistematizada en función de los intereses culturales de la clase obrera. Pero esto -por razones varias, entre ellas la que más cuenta: no era tema central para él- no estuvo a su alcance: la opinión sobre el Franz von Sickingen de Lassalle permite hacerse una idea relativa a los criterios generales de Marx acerca de la tragedia; pero no generalizar; por otra parte Marx proyectó escribir detenidamente sobre Balzac, pero no llegó a hacerlo. De ahí que aquella petición conlleve el riesgo de convertir en poética desarrollada algunos de los argumentos aclaratorios de ciertas preferencias estéticas consideradas como las más adecuadas para las necesidades por satisfacer.

23. En este sentido: Manuscritos de París, OME-5, pág. 383 y Líneas fundamentales, OME-21, volumen 1º. Cf. también K. Marx/F. Engels, Textos sobre la producción artística ed. cit., pág. 111.

24. K. Marx/F. Engels, Textos sobre la producción artística, ed. cit., pág. 85.

25. Ibidem, pág. 87

26. Ibidem, pág. 85

27. K. Marx, "Speech at the Anniversary of the People's Paper" (abril de 1856), recogido en Textos ed. cit., pág. 94-95.

28. Ibidem, pág. 95. La misma idea en el manuscrito de 1857-1858 conocido como Líneas fundamentales: OME-21, volumen 1º, págs. 89-90.

29. Ibidem, pág. 87.

30. Así, por ejemplo, en la carta (16/4/1869) en que comunica a Marx el envío de un ejemplar de Le neveu de Rameau: Ibidem, pág. 170.

31. A Engels (25/3/1868): Ibidem, pág. 135.

32. Así lo ha dejado escrito Eleanor Marx-Eveling, quien subraya que Marx enjuiciaba con la mayor indulgencia las debilidades políticas de Heine. Marx conocía bien esas debilidades, como se deduce de su carta a Engels de 17/1/1855: "Con el miedo de su mala conciencia -porque el viejo perro tiene una memoria monstruosamente buena para todas estas porquerías [se refiere a un lío político de algunos años antes]- intenta utilizar la adulación". Pese a ello Marx no tuvo con Heine la actitud que le caracterizó para con otros literatos. Escribe: "But let it pass". Cf. H.M. Enzensberger, obra cit., página 48 para el testimonio de Eleanor y pág. 123 para la carta de Marx.

33. La Kugelmann reproduce el siguiente ripio de K. Marx:

La vida es sueño, un frenesí, una ilusión,
así nos lo enseña el maestro Calderón.

Mas cuando océanos de sonidos de tus manos brotan
quisiera soñar durante la eternidad toda.

El embrujo de la noble y femenina armonía
doma, de la vida, la salvaje frenesía.

Mas es para mí una de las ilusiones más bonitas
el habitar, de los Tenge-Crevenne, el libro de visitas

Al estamparlo en el libro de visitas, sin embargo, le debió parecer excesivo, puesto que lo deja en los dos primeros y dos últimos versos. También en este caso la referencia es H.M. Enzensberger, obra cit., pág. 290.

34. Véase G. Lukács, Aportaciones a la historia de la estética, trad. citada pág. 320 y siguientes.

35. Sobre Jean-Paul y los Letter-Day Pamphlets: K.Marx, Textos sobre la producción artística, ed. cit., pág. 137. Sobre Chamisso y Rückert, el testimonio de la Kugelmann en locus citado. Sobre la simple preocupación por la mera forma: Textos, ed. cit., 149 (se trata de la carta a Lassalle sobre Franz von Sickingen).

36. Hasta los años veinte el interés por las opiniones de Marx sobre arte y literatura fue más bien ocasional. No faltaron referencias a los mismos tanto en socialdemócratas alemanes como entre los primeros marxistas rusos, pero por lo general se tendía a considerar o bien que el conocimiento de tales opiniones constituía un aspecto secundario para la comprensión global de la aportación de Marx a la historia de las ideas, o bien que la filosofía marxista del arte, en tanto que aspecto particular de la concepción histórico-materialista, estaba por escribir. Los testimonios de Lafargue y de Mehring no tenían otra pretensión que la de ilustrar sobre un aspecto poco conocido de la obra de Marx. Fueron Plejánov y Kaustky quienes por primera vez intentaron algunas generalizaciones de mayor alcance. Es significativo, sin embargo, que hasta bien entrada la década de los treinta no se intentara una recopilación de los juicios marxianos en este campo. El intento estuvo motivado por las necesidades prácticas del nuevo régimen soviético y señaladamente por la pretensión de decidir así entre las varias corrientes que estaban oponiendo a artistas y literatos y a éstos y políticos acerca del genuino arte proletario o socialista. Así todo la primera recopilación de Lifschitz encontraría un eco muy limitado, dado que la segunda guerra mundial cortó cualquier posibilidad de dedicación seria a estos problemas. Luego, al término de la guerra, la política cultural trazada por Zhdanov tampoco permitió a los marxistas una valoración adecuada de los fragmentos editados por Lifschitz, si se exceptúa el esfuerzo de Lukács, el cual había tenido acceso a los materiales. De manera que el florecimiento de la reflexión marxista sobre este tema data de los años sesenta.

37. La nueva "crisis del marxismo", proclamada desde tantos y tan variados puntos de vista, no sólo está haciendo olvidar estas excepciones en el campo que nos ocupa sino que impulsa además a dar como un hecho que la "estética marxista" es la media de las exageraciones propias del período zhdanovista. Hasta un autor tan sensible en otros aspectos como Herbert Marcuse se fabrica, en su ensayo Die Permanenz der Kunst, una serie de tesis características de dicha estética que recogen aquellas e-

xageraciones, facilitándose con ello su crítica. No hay en cambio intención alguna de reconstruir lo que Marx pensaba independientemente de sus vulgarizadores y tergiversadores. Cf. la traducción castellana de este ensayo: La dimensión estética, Barcelona, Materiales, 1978, pág. 61 y ss. Es posible que la reflexión comunista o socialista actual acerca de la dimensión estética no tenga necesidad alguna de visitar la obra de Marx para fundamentar su punto de vista. De hecho ya algunas de las reflexiones más pregnantes mencionadas arriba -señaladamente la de Gramsci y la de Brecht- parecen haber concedido muy poca importancia al hábito de apoyarse en textos de Marx. Y en este tema, precisamente por todo lo dicho, hay bastantes motivos para compartir tal actitud. Pero cuando -como en el caso de Marcuse- se intenta contribuir a la "estética marxista" cuestionando su "ortodoxia" predominante parece tarea imprescindible discutir los títulos de tal ortodoxia distinguiendo lo que pensó Marx de lo que pensaron otros. Esta situación, de la que Marcuse es sólo un exponente ilustre (el tono general sin duda es peor), justifica adicionalmente el excursus anterior, necesario, por otra parte, para valorar la Crítica del gusto como lo que pretende ser: reorientación de la estética histórico-materialista.

38. Sobre el discurso de Shólojov: M. Slonim, Escritores y problemas de la literatura soviética (1917-1967), Madrid, Alianza, 1974, pág. 364. La intervención de Lu Ting-yi está en A. Sánchez Vázquez, Estética y marxismo, ed. cit., tomo II, pág. 287 y ss.

39. Así en varios lugares de Il veromile filmico e altri scritti di estetica (OPERE 5, 61-63, 72, 80). Es curioso comprobar cómo en esas fechas (entre 1950 y 1956) el recurso a la autoridad podía servir a objetivos distintos. Della Volpe "usa" a Malenkov contra lo que considera restos románticos en la teoría de Lukács y aproxima el punto de vista de aquél al de I.A. Richards. Simultáneamente Lukács aduce las declaraciones de Malenkov en el XIX Congreso del PCUS como una confirmación de sus propias ideas. Cf. Prolegómenos a una estética marxista, trad. castellana, México, Grijalbo, 1965, pág. 292: "Las concepciones aquí expuestas quedaron plenamente confirmadas por las declaraciones de Malenkov en el XIX

congreso del PCUS: "Lo típico corresponde a la esencia del fenómeno histórico-social, pero no es, simplemente, lo más frecuente y difuso, lo que más se repite, lo cotidiano. La consciente ampliación de las figuras, el recargado acento sobre sus propiedades, no excluye lo típico, sino que lo revela y lo destaca más plenamente". Della Volpe cita exactamente el mismo paso (OPERE 5,61).

40. Della Volpe se ha referido a la "verdadera dificultad" de Marx en varias ocasiones con anterioridad a la Crítica del gusto. Así en "Problemi di un'estetica scientifica" (OPERE 5, 38-39). Pero por lo general se limita a tomar la formulación de Marx en la Introducción a los Grundrisse como lema de su investigación.

41. "Existe un discurso poético como existe un discurso histórico, científico, etc.; [..] el término discurso tiene que tomarse en sentido literal riguroso -como procedimiento racional-intelectual- también en el caso de la poesía, o, simplemente, en todos los casos" (OPERE 6, 20-21). La misma formulación en "Discorso poetico e discorso scientifico", artículo (de 1956) en el que se adelanta el punto de vista de la Crítica del gusto. En este caso della Volpe aclara: "[..] la poesía es inteligencia concreta como la ciencia o la historia y en esto [desde el punto de vista gnoseológico] no difiere en absoluto de la ciencia o de la historia. Hay que convencerse de que si tiene un sentido (como indudablemente lo tiene) hablar de la sensibilidad o de la imaginación de un historiador o de un científico, también lo tiene igualmente hablar de la racionalidad o discursividad de la poesía" (OPERE 3,129).

42. Una prueba de esto la encontramos en un artículo escrito con posterioridad a la Crítica del gusto, titulado "I ragionamenti della poesia" (OPERE 6,381 y ss.) y dedicado a discutir con el crítico Vittorio Bodoni "la presencia de la lógica en la poesía" a propósito de Góngora.

43. El objeto de la crítica ahí es G. Lukács, señaladamente los Prolegómenos a una estética marxista. En ese punto della Volpe es demasiado

puntilloso al ampliar a Lukács su polémica antirromántica y simplifica las cosas en exceso al escribir que éste concibe el arte como "intuición sensible, sin elementos conceptuales o intelectuales" (OPERE 6,73). En realidad existen más coincidencias que diferencias entre la Crítica del gusto y los Prolegómenos. Señalaremos varios de los puntos de acuerdo en la continuación. Aquí basta con un paso que prueba la injusticia de la afirmación de della Volpe: "Una de las principales debilidades de los intentos de determinar la peculiaridad del arte -escribe Lukács- se basa, desde principios del siglo XIX, en el modo abstracto y antinómico de refutar anteriores concepciones que, a consecuencia de su identificación metodológico-terminológica de la generalización artística con el concepto universal de la ciencia o de la filosofía, intelectualizan demasiado el arte, haciendo de él una forma previa de la ciencia o de la filosofía. En la Crítica de la facultad de juzgar se robustece por fin la tendencia a eliminar totalmente del arte la conceptualidad; ni Hegel quiere reconocer más que el hecho de que la unidad en el arte se cumple también 'en el elemento de la representación' mientras que el concepto se reserva para la filosofía. [...] Esa actitud contiene sin ninguna duda una limitación inadmisibile del ámbito del arte. Puesto que el arte refleja la misma realidad que la ciencia o la filosofía, puesto que en ese reflejo es tan universal como ellas, se orienta tanto como ellas a la universalidad, no puede en absoluto prescindir de aquella esfera o nivel de la realidad objetiva y de su reflejo subjetivo cuyo contenido, forma, ámbito, etc., está descrito por el término 'concepto'. Precisamente lo más grande que poseemos en el arte [...] habría sido imposible si estuviera justificada esta exclusión del pensamiento supremo en el arte" (Prolegómenos a una estética marxista, ed. cit., págs.226-227).

44. En la carta (de abril de 1888) a Margaret Harkness a propósito de su novela City Girl. Escribe Engels: "Estoy lejos de reprocharle no haber escrito un relato puramente socialista, una "novela de tendencia", como decimos los alemanes, en la que se glorificarían las ideas sociales y políticas del autor. No pienso tal cosa. Es mejor para la obra de arte

que las opiniones políticas del autor permanezcan ocultas. El realismo de que hablo se manifiesta enteramente al margen de las opiniones del autor". Sigue la ilustración con el caso de Balzac.

45. Bertolt Brecht, Formalisme i realisme, trad. catalana: Barcelona, Edicions 62, 1972, pág. 90.

46. Esto es una novelista socialista envía su novela a Engels, a su vez conocido dirigente y teórico socialista. Este la lee "con el mayor placer" y comparte la opinión de otro en el sentido de que es "una pequeña obra maestra" (¿cumplido?); le impresiona la "variedad realista del relato", "la forma sin adornos" de la trama. Pero encuentra algo que criticar: "su relato no es suficientemente realista". Y dice por qué: la clase obrera aparece en él demasiado pasiva. Luego habla de "realismo" en general y de su 'triunfo' incluso por encima de las ideas legitimistas de Balzac: la Comedia humana es mejor que la tendenciosidad inartística e incluso que el naturalismo de Zola. Ciertamente: hubiera sido mejor decir que existe un realismo reaccionario y que hasta entonces ese realismo era el mejor artísticamente. Pero Engels está haciendo "política cultural": dice lo mismo, aunque un poco más complicadamente. Sin embargo, la consecuencia del matiz ha sido nefasta, pues al ver ahí una actitud normativa el marxismo vulgar se ha encontrado en esta disyuntiva: la reticencia ante toda novedad artística y el intento de encontrar justificaciones "progresistas" a todo arte generalmente considerado como grande (incluidas las más reaccionarias novelas de Dostoiewski). Todo lo cual para nada, pues también a Engels le quedaba la duda: ¿y si la pasividad de la vida de la clase obrera inglesa se está convirtiendo en lo típico de esa sociedad? ¿No sería entonces, según el criterio anterior, "muy realista" el relato de la Harkness? Pese a lo cual -dato significativo de que también aquí hay un salto de tema- a nadie se le ^{ha} ocurrido fundar en el final de la carta de Engels una poética del "realismo socialista decadente" que reserve la descripción del "aspecto activo de la vida de los obreros" (o al menos de ciertos obreros) "para más adelante".

47. "Hoy resulta evidente la existencia de rigurosas razones de orden lingüístico y estético contrarias a la reducción contaminadora de la poesía bajo el signo de la música" (OPERE 6, 117). Estas razones della Volpe las encuentra en, o las deduce de "la demostración saussuriana de la arbitrariedad del vínculo entre el significante o elemento fónico y el significado" así como de la inmotivación del signo lingüístico en su conjunto, Por ese y porque ve la poesía como un hecho esencialmente verbal, lingüístico, "el ritmo de ella no puede ser, en cuanto elemento fónico, sino una especie de significado auxiliar". Desde ese punto de vista, claro está, la traducibilidad de la poesía es una tarea árdua pero siempre posible: "lo que queda como intraducible o 'inefable' no es la poesía misma (como quiere la tradicional conclusión naturalmente mística de la estética y de la lingüística románticas) sino sólo su corteza o cáscara fonética" (ibidem). Pero la utilización de la lingüística estructural contra la filosofía romántica del lenguaje lleva en ese mismo contexto a conclusiones inaceptables sin necesidad de seguir compartiendo ninguna especial exageración romántica: "Lo único que queremos decir es que tales placeres [los que sienta el lector-músico] no son propiamente de orden artístico restricto, en cuanto que no son de orden estético-literario genuino, sino que son algo ambiguo y neutro entre la experiencia literaria y la musical: un fenómeno para-literario y con ello para-artístico, si no resueltamente extra-artístico por extra-literaria y extra-musical" (OPERE 6, 124). Aunque se comparta el desagrado de della Volpe ante ciertos pasos de la lectura que Dámaso Alonso hace de Góngora -uno de los objetivos de la polémica- es evidente que ni siquiera los más dispuestos partidarios de extraer de la glosemática conclusiones estéticas estarían de acuerdo con tal afirmación. Este punto y en general todos los relacionados con la utilización dellavolpiana de las ideas de Saussure y de Heljssmálev están muy bien vistos en: M. Modica, L'Estetica di Galvano della Volpe, ed. cit., pág. 54 y ss.

48. No es difícil compartir eso. Pero precisamente por ello es más difícil, en cambio, prescindir de la impresión de que hay una punta de injus-

ticia en la rápida inclusión de la volpiana de Rilke en la frase de Kleben Haedens -referida a Valéry- sobre las "ejemplares trivialidades acerca del amor". En lo que al tema del amor respecta no hay en Rilke repetición de los viejos temas y menos "ejemplares trivialidades" sino repensamiento de la tradición cristiana en un sentido tanto más apreciable cuanto que la crisis de los valores morales burgueses parece empujar cada vez más hacia la reducción del "viejo tema" a la mera mecánica del sexo. Para este punto puede verse: R.M. Rilke, Cartas a un joven poeta, trad. castellana: Madrid, Alianza, 1980.

49. Por lo general de la Volpe sigue la lectura de C. Brooks, T.S. Eliot. A selected critique, New York, L. Unger, 1948, en la interpretación de los versos más discutidos. J.M. Valverde, en su Introducción a T.S. Eliot: Rosas reunidas, Madrid, Alianza, 1978, reproduce un testimonio del poeta que relativiza un tanto lecturas como la de della Volpe, al menos en lo que se refiere a The Waste Land: "Para mí, fue sólo el desabogo de un agravio, personal y totalmente insignificante, contra la vida: es sólo un trozo de refunfuñamiento rítmico".

50. "El ilustre poeta inglés T.S. Eliot anuncia el fin de Criterion, la revista internacional de alta literatura fundada y dirigida por él". De la Volpe subraya el motivo: la falta de una filosofía política en el país y la falta de entusiasmo del propio Eliot para seguir dirigiendo la revista de acuerdo con sus ideas. En "Vecchia Europa. I nipoti di Chénier", Critica fascista, XVII, nº 13, 1º de mayo de 1939. El artículo está reproducido como apéndice en el libro de G. Colombo, Della Volpe pre-marxista, ed. cit., págs. 203-206.

51. Lenin sobre Tolstoi. Della Volpe se refiere a un artículo de Lenin escrito en 1908 y publicado con el título de "León Tólstoi como espejo de la Revolución rusa" en el que, entre otras cosas, se mantiene que con las obras de Tólstoi los trabajadores aprenderán a conocer mejor a sus adversarios. En la misma fecha -el 80 aniversario del nacimiento de Tóls-

toi- Trotski escribió un ensayo bastante más agudo sobre el mismo tema. Lo curioso es que la crítica principal que uno y otro dirigen a Tólstoi -su utopismo por aferrarse a la defensa del régimen de comunidad aldeana contra toda influencia exterior perturbadora-impugna al mismo tiempo el principal argumento que Marx había empleado veintitantos años antes para justificar la posibilidad de que Rusia siguiera otro camino, distinto del europeooccidental, hacia el comunismo.

CONCLUSION

1

La parte expositiva de los capítulos precedentes ha atendido con detalle a la evolución intelectual de Galvano della Volpe desde sus primeros tanteos historiográficos en torno al joven Hegel (1929) y la mística especulativa de Eckhart (1930) hasta el bosquejo de un programa filosófico (1936) en el que la influencia de la lectura de Hume se superpone a la inicial orientación gentiliana; y desde la discusión con los existencialismos sobre la base de un criticismo integral (1939-1943) hasta el descubrimiento de la obra de Marx y el posterior intento generalizador de la metodología marxiana (1945-1968). En ese apartado se ha ido mostrando que, aunque la adhesión al marxismo y al comunismo constituye sin duda un factor de discontinuidad muy importante y por supuesto insoslayable para el estudio de esta evolución, la obra de Galvano della Volpe tiene un hilo conductor recurrente en sus distintas fases: la búsqueda de una fórmula teórica superadora de la persistente contradicción -constatada en la historia postkantiana de las ideas- entre racionalidad y sensibilidad. El programa dellavolpiano aborda diferentes aspectos de tal contradicción; sin ser sistemático en sentido propio, se desarrolla simultáneamente en el plano de la teoría del conocimiento, en el de la filosofía moral y en el de la estimación de las manifestaciones artísticas.

En lo que tiene de historiográfico este programa supone una crítica de la trayectoria filosófica que conduce desde el racionalismo clásico -considerado abstracto- al idealismo hegeliano juzgado como apriorista, metafísico, romántico y, en el fondo, místico. De la toma de conciencia relativa al agotamiento histórico del racionalismo especulativo della Volpe hace derivar: 1º, una descalificación por anacronismo de los aspectos ilustrados y románticos aún presentes en las corrientes filosóficas contemporáneas; y 2º, una propuesta de valoración positiva de la línea ideal alternativa que, por encima de los tiempos y de

otras diferencias, habría unido a Aristóteles, Galileo, Hume, Kant y Marx en un mismo tronco común, el cual queda caracterizado a grandes rasgos por la importancia que todos ellos concedieron a la empiria, a la experiencia, a las razones de la sensibilidad en la génesis y en la estructura del conocer humano. Por último, en su núcleo teórico constructivo el programa aporta un criterio de distinción entre filosofía especulativa, o metafísica, y filosofar científicamente fundado, cuya nota central es la radicalidad con que se rechazan los procedimientos aprioristas de la razón abstracta.

La intención antiespeculativa singulariza el programa filosófico dellavolpiano porque, a diferencia de lo que fue habitual en la tradición de la Tercera Internacional, éste postula una refundación del marxismo que, olvidando la deuda contraída con la lógica y con la filosofía de la historia hegelianas, enlaza la dialéctica materialista con las ciencias experimentales de inspiración galileana. Para llegar a ese enlace hay que atribuir un peso decisivo a la crítica de las hipótesis aprioristas; tan decisivo que paulatinamente la crítica, además de ser expresión de un nuevo tipo de filosofar respetuoso de la empiria y de los resultados de las ciencias positivas, se convierte primero en preámbulo y luego en parte esencial del proceder de toda ciencia: de la ciencia de la naturaleza en el caso de la crítica antiescolástica de Galileo, y de la ciencia de la sociedad en el caso de la crítica antihegeliana de Marx. Crítica, ciencia y dialéctica acaban siendo conceptos sinónimos en este planteamiento. El objeto propio de cada una de ellas -respectivamente: eliminación de pseudoconceptos y de teorías especulativas, análisis reductivo de determinadas parcelas de la realidad, y comprensión de las totalidades concretas-, así como las líneas de demarcación correspondientes, se diluyen mediante una cadena de inferencias cuya sustancia consiste en lo siguiente:

1) La crítica, cuando es coherente, muestra su capacidad para captar que lo típico de las hipótesis especulativas no reside en su vaciedad sino en su plenitud de empiria no mediada, o sea, en una acomodación

subrepticia de datos a un sistema previamente construido de forma especulativa. Esta capacidad de captación de la esencia de los procesos aprioristas distingue, por una parte, a la crítica marxiana respecto del criticismo humeano o kantiano y hace, por otra parte, de la crítica galileana un simple antecedente del método que habría de caracterizar a toda ciencia.

2) La crítica así entendida, como crítica marxista, es por definición pensamiento dialéctico, pero lo es en un sentido radicalmente distinto del tipo de pensamiento criticado; no sólo porque, como suele decirse, invierte el signo ontológico de este último sino sobre todo porque sustituye la relación hipóstasis-dato, que la especulación establece, por la relación hipótesis-dato, con lo cual elimina la mala abstracción y empieza a operar con abstracciones determinadas.

3) Como el operar con abstracciones determinadas respetando los datos empíricos y sobre la base de hipótesis contrastables es lo propio del proceder científico, de ahí resulta que la crítica del apriorismo, siendo pensamiento dialéctico, es también ciencia. En este sentido, por ejemplo, la crítica de la economía política clásica coincide con la elevación de la economía a verdadera ciencia; la teoría del valor-trabajo tiene, según esto, la misma estructura y el mismo estatuto epistemológico que la ley de la caída de los graves o que la teoría darwiniana de la evolución.

4) Pero hay una diferencia entre pensamiento dialéctico y proceder científico normal. El científico hace dialéctica sin saberlo mientras que el marxista, haciendo ciencia, posee además la consciencia explícita de su saber y de su queñacer. Por todo lo cual la razón dialéctica se presenta finalmente como una razón superior: crítica, analítica y, en la medida en que generaliza su proceder a los diversos ámbitos del conocer humano, fundadora de la unidad de toda ciencia. De este modo la razón dialéctica se convierte en la fórmula teórica buscada: heredera de todo aquello que de progresivo hubo en la historia de la filosofía y superadora de la contradicción entre racionalidad y sensibilidad, en-

tre racionalismo y romanticismo.

2

La discusión pormenorizada de esta cadena de inferencias ha puesto de manifiesto que el programa dellavolpiano es impracticable. Por tres razones. Primera: porque fuerza la historia de la filosofía en un sentido unilateral, esto es, con un criterio teleológico que privilegia atemporalmente en esta historia las críticas del apriorismo para, al final, reconciliar de manera formal la crítica y lo criticado desde la altura de los nuevos tiempos de una razón dialéctica cuyo título principal consiste en respetar y transgredir a la vez el principio de no-contradicción. Segunda: porque en lo que tiene de interpretación de la obra de Marx niega la evidencia, a saber, el peso de la herencia hegeliana en la dialéctica marxiana; y al negarlo, atribuye carácter científico al núcleo metafísico, parcialmente apriorista, de los análisis económicos y sociológicos del propio Marx. Tercera: porque, como programa de desarrollo y generalización del método marxiano confunde método de investigación y método de exposición; razón por la cual ignora o subestima el trabajo concreto de Marx en tanto que investigador -la búsqueda y ordenación de datos, semejante a la de cualquier otro científico- y eleva el método de exposición -la totalización dialéctica- a ideal superior de toda investigación científica; de donde se sigue un concepto cientificista de la razón dialéctica complementado por una intelectualización muy barroca de la sensibilidad, particularmente de la sensibilidad artística, así como una visión ideológica, acrítica, de la función histórica del marxismo.

En efecto, se ha dicho que el programa dellavolpiano insiste en la ineliminabilidad para el discurso racional del dato del hecho material en todos los campos. Esta es una afirmación de principios sin duda valiosa en el contexto de un marxismo que daba más importancia a las palabras de los clásicos que a los hechos económico-sociales contemporá-

neos. Incluso inaugura intencionalmente un marxismo empirista tanto más respetable cuanto que la crisis del movimiento comunista evidenciada por el XX Congreso del PCUS parecía exigir un nuevo comienzo. Pero ya la formulación del programa topa con algunos obstáculos teóricos: della Volpe, que pretende hacer del marxismo un galileísmo de las ciencias sociales, se ocupa poco en el plano técnico de los descubrimientos científicos de Galileo; ignora el estado de la ciencia en la época de éste; descuida un aspecto tan empírico como el esfuerzo de Marx por documentarse acerca de la economía y de la historia de las doctrinas económicas; pasa por alto lo más sólido de la reflexión epistemológica contemporánea y, en consecuencia, opera con unos conceptos de ciencia y de hipótesis científica muy simplificados.

La laxitud historiográfica condiciona, por tanto, desde el principio la realización del programa. Cabe la posibilidad de pensar con Nicolo Merker¹ que las críticas dirigidas a della Volpe en este sentido son secundarias porque la orientación de sus reflexiones tiene un centro teórico, no historiográfico. Pero la debilidad epistemológica es más difícil de justificar desde ese punto de vista. Pues aun admitiendo que una investigación teórica -la cual, como se ha observado, se basa en constantes referencias a la historia de la filosofía- pudiera resultar productiva para la historiografía precisamente por lo que tiene de teórica, esto es, con independencia de que se haya probado la unilateralidad de sus apreciaciones en casos particulares, siempre quedará la pregunta acerca de la coherencia de una obra que no se documenta sobre lo que ella misma considera esencial. Un marxismo que no distingue entre los distintos universos de discurso del conocimiento científico y del pensamiento totalizador, que acepta sin crítica el estatuto científico de la dialéctica, que asimila contradicción lógica y contradicción real, que trata de integrar en un nuevo principio lógico el respeto al principio de no-contradicción y la violación del mismo, y que, finalmente, reproduce en una nueva forma la filosofía hegeliana de la historia; un marxismo así no puede resistir las objeciones

avanzadas -entre otros- por Popper y por Quine.

Y lo que es más importante: un marxismo así, aunque se declare ferviente partidario del principio crítico de la materia en todos los campos de su incumbencia, sigue siendo de hecho especulación. Por todo lo cual hay que concluir acerca del dellavolpismo con la drástica autocritica de Colletti en 1974: este marxismo, como más tarde el de la escuela de Althusser, no consigue rebasar el ámbito de la interpretación de los clásicos, permanece en el plano de la epistemología o de la gnoseología y acaba dando lugar a una nueva escolástica, se convierte en un fenómeno meramente académico. Ya sea como producto de una academia mejor -tal es el caso en della Volpe- o de academias institucionalizadas por el poder que lo convierten en ideología para la conservación de prebendas, el resultado es el mismo: el marxismo así entendido está muerto. Contrapruebas de este fracaso del sectarismo cientifista hay muchas. Se pueden aportar aquí dos:

1) Lo más interesante que la obra de della Volpe nos deja en herencia o es anterior a la reducción cientifista de la obra de Marx -las páginas dedicadas a la libertad comunista y al humanismo positivo- o brota allí donde él mismo, tomándose en serio el concepto de ideología, se decide a ejercer la crítica -las páginas dedicadas a la crítica de las ideologías contemporáneas y particularmente al estructuralismo- o es el producto de una documentación y de un análisis propios acumulados y elaborados durante años de trabajo específico -aquellas páginas de la Crítica del gusto en las cuales se habla en primera persona acerca de la narrativa y la poesía contemporáneas; páginas, estas últimas en las que, dicho sea de paso, se corrige prácticamente mucha apresurada especulación anterior sobre la identidad gnoseológica de ciencia, filosofía, historia y poesía-.

2) La situación arriba descrita tampoco ha mejorado cuando el marxismo epistemológico y cientifista corrigió su lectura de Marx o aceptó parcialmente las objeciones de Popper y de Quine. En el primer caso -que es precisamente el de Colletti, el más agudo de los disci-

pulos de della Volpe- el análisis del concepto marxiano de contradicción conduce finalmente al reconocimiento de que existe en el marxismo un núcleo no-científico, metafísico: la dialéctica. Se abandona, por tanto, el optimismo científicista de partida. Pero se abandona como interpretación de Marx y se mantiene en la propia concepción. En efecto, el descubrimiento de que la superioridad de la dialéctica marxiana sobre la lógica formal y el análisis no es sino la vieja "superioridad" de la metafísica sobre las ciencias positivas va a representar ahora el derrumbe de todo el edificio teórico. No sólo del marxismo dellavolpiano, sino del marxismo en su conjunto. Pues la contrapartida negativa de este dellavolpismo autocrítico consiste en que, al admitir que la marxiana ley del valor no tiene el mismo estatuto que la ley de la caída de los graves, decide prescindir de todo lo que en Marx fue punto de vista, afirmación explícita de valores morales y políticos revolucionarios; y en este sentido empieza por lo más obvio: negando validez, por precientífica, a la tesis de la centralidad de la clase obrera en el proceso de transformación del modo capitalista de producir. En ese impasse lo único que parece mantenerse es la confianza sin límites en la ciencia normal, lo cual siempre es de agradecer por los amantes del hogar de la razón sobre todo en tiempos -como no deja de subrayar el propio Colletti- de nuevos irracionalismos; sin embargo, esa confianza sin límites difícilmente puede ser compartida en estos tiempos que además de los nuevos irracionalismos ven crecer la peligrosidad de las aplicaciones de la ciencia normal.

Por lo demás, la otra orientación del marxismo italiano próxima en los años cincuenta al punto de vista de della Volpe y de Colletti, la de Geymonat, no ha conseguido mejores resultados. Ha cambiado de tono, ha admitido las críticas de Popper y de Quine, ha integrado no pocos desarrollos de la llamada filosofía de la ciencia postpopperiana y se conforma ahora con intentar una ampliación de la "razón lógico-formal" atribuyendo a la dialéctica la modesta función de estudiar el patrimo-

nio científico-técnico.² Parece, pues, que en su parábola de dos décadas el marxismo científicista acaba dando por buena casi toda la argumentación finisecular del joven Croce discípulo de Labriola. O, si se prefiere, acaba reproduciendo la polémica de la primera crisis del marxismo.

En cualquier caso el final del dellavolpismo deja todavía abierta una cuestión, a saber: si es posible una revisión del marxismo que haciendo a un lado la deuda contraída con la filosofía hegeliana de la historia, y manteniendo el respeto por la empiria y el análisis, evite el científicismo y renueve la inspiración revolucionaria original. Colletti contestaba a ese interrogante en la fecha antes citada de manera muy plástica e inequívoca: sólo hay un modo de volver a dar vida al marxismo, y ese modo es empezar a escribir libros como El capital financiero de Hilferding, La acumulación de capital de la Luxemburg o El imperialismo de Lenin; pero ésa no es tarea de filósofos. Desde entonces las cosas han cambiado mucho, la crisis del comunismo como movimiento emancipatorio se ha profundizado y seguramente hoy al hacer frente a esa cuestión habría que aceptar no sólo el reto de Colletti sino también la provocación cortante del viejo Korsch, según la cual todos los intentos de restablecer la doctrina marxista como un todo y en su función original de teoría de la revolución social de la clase obrera no son sino utopías reaccionarias³.

Aceptarlos -provocación y reto- sin escándalo. Sencillamente como acicate de un pensamiento que ante el verdadero escándalo de las contradicciones reales de nuestro tiempo tome nota de la diversa y aún contraria función clasista de los marxismos contemporáneos y, pese a ello, se resista a entregar todo marxismo a la academia o a la ideología porque siga sintiendo la necesidad del comunismo como pasión razonada.

NOTAS

1. En "Le ragioni della ragione materialistica", Rinascita, 8/9/1978 (artículo reproducido con enmiendas y añadidos en la Introducción a C. Violi, Galvano della Volpe: testi e studi (1922-1977), Messina, La Libra, 1978).
2. En Scienza e realismo, Milán, Feltrinelli, 1977 (hay traducción castellana: Barcelona, Península, 1980).
3. En Arguments, nº 16, 1959.

BIBLIOGRAFIAI. Obras de Galvano della Volpe

Galvano della Volpe, Opere (a cura di Ignazio Ambrogio), seis volúmenes: Roma, Editori Riuniti, 1972-1973. El detalle de los seis volúmenes de esta edición es el siguiente:

1. L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie
Le origine e la formazione della dialettica hegeliana. I. Hegel romantico e mistico (1793-1800)
Eckhart o della filosofia mistica
2. La filosofia dell'esperienza di Davide Hume. I
La filosofia dell'esperienza di Davide Hume. II
3. Fondamenti di una filosofia dell'espressione
Critica dell'estetica romantica (hay traducción castellana: Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1964).
Critica dei principi logici
Discorso sull'ineguaglianza
La teoria marxista dell'emancipazione umana
4. La libertà comunista. Saggio di una critica della ragione "pura" pratica (hay trad. castellana: Barcelona, Icaria, 1977)
Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista
Logica come scienza positiva
5. Il verosimile filmico e altri scritti di estetica (hay traducción castellana: Madrid, Ciencia Nueva, 1967)
Poetica del cinquecento
Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica (hay traducción castellana: Barcelona, Martínez Roca, 1969)
Schizzo di una storia del gusto (hay traducción castellana: Madrid, Alberto Corazón Editor, 1972)

6. Critica del gusto (hay traducción castellana: Barcelona, Seix Barral, 1966)
Sulla dialettica
Chiave della dialettica storica
Critica dell'ideologia contemporanea (hay traducción castellana: Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970)
Giornale filosofico.
2. Repertorio bibliográfico
C. Violi, Galvano della Volpe. Testi e studi (1922-1977): Mesina, La Libbra, 1978
3. Ensayos de conjunto sobre la obra de della Volpe
J. Fraser, An Introduction to the thought of Galvano della Volpe. Londres, Lawrence and Wishart, 1977.
G. Giannantoni, Il marxismo di Galvano della Volpe. Roma, Riuniti, 1976
S. Garroni, A proposito di alcuni giudizi di Galvano della Volpe. Appunti per una ricerca, en Giornale critico della filosofia italiana, LI, fascículo 1, enero-marzo de 1972.
N. Merker, Per una valutazione di Galvano della Volpe teorico del marxismo, en Marxismo e storie della idee: Roma, Riuniti, 1974.
M. Rossi, Galvano della Volpe: dalla gnoseologia critica alla logica storica, en Critica marxista, nº 4-5 y 6, julio-octubre y noviembre-diciembre de 1968
G. Vacca, Scienza Stato critica di classe. Galvano della Volpe e il marxismo. Bari, De Donato, 1970.
4. Ensayos sobre della Volpe premarxista
L. Anceschi, L'irrequietezza della parole, en Saggi di poetica e poesia Bologna, Boni, 1972.

G. Colombo, Della Volpe premarxista. L'attualismo e l'estetica.
Roma, Studium, 1979.

A. Santucci, Esistenzialismo e filosofia italiana.
Bologna, Il Mulino, 1967, 2ª ed.

M.F. Sciacca, Il Secolo XX.
Milán, Bocca, 1942

L. Stefanini, Estetismo goduto in Galvano della Volpe, en Arte e critica: Milán-Mesina, Principato, 1942.

5. Ensayos sobre lógica y metodología dellavolpiana

B. Accarino, Galvano della Volpe: scienza positiva e teoria della storia. Bari, De Donato, 1977.

M.A. Bondanese, Galilei nell'opera di Husserl, Banfi e Della Volpe, en Giornale critico della filosofia italiana, LV, fascículo 3, julio/septiembre de 1976

F. Brunetti, A proposito di due interpretazioni del metodo sperimentale di Galileo Galilei, en Balfagor, XI, nº 1, enero de 1956

A. De Palma y S. Meliga, Alternative del marxismo italiano, en Rivista di filosofia, LIV, nº 4, octubre-diciembre de 1963

L. Geymonat, La positività del molteplice, en Rivista di filosofia, XLII, nº 3, julio/septiembre de 1951

R. Guastini, Astrazione determinata e formazione economico-sociale, en Il marxismo italiano degli anni sessanta. Roma, Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 1972

C. Lupozini, Il circolo concreto-astratto-concreto, en Rinascita, 24 20 de octubre de 1962

C. Puporini, Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia, en Rinascita, 8, 23 de junio de 1962.

- N. Merker, Le ragioni della ragione materialista, en Rinascita, 35, 8 de septiambre de 1978
- M. Montano, On the methodology of determinate Abstraction: Essay of Galvano della Volpe, en Telos, n° 7, 1971
- G. Morpurgo Tagliabue, Un trascendentalismo sperimentale, en Rivista critica di storia della filosofia, VII, fascículo 2, marzo/abril de 1952
- G. Prestipina, I valori etico-politici e il metodo di Galvano della Volpe, en Critica marxista, 3, 1979.
- S. Studer, Marxismo come gnoseologia dei rapporti sociali di produzione. Riflessioni critiche sulla logica dellavolpiana, en Metropolis, 2, junio de 1978
- G. Vacca, Critica dell'ideologia e metodologia delle scienze nella Logica di Galvano della Volpe, en Classe, n° 1, noviembre de 1970.
- A. Vignarelli, Filosofia come scienza? Galvano della Volpe e l'autocritica dello storicismo marxista, en aut-aut, 142-143, julio-octubre de 1974
- D. Zolo, Logica e teoria politica secondo la scuola dellavolpiana, en Stato socialista e libertà borghesi: Bari, Laterza, 1976
6. Ensayos sobre sociología y política en della Volpe
- M. Alcaro, Dellavolpismo e nuova sinistra. Bari, Dedalo, 1977
- F. Cassano, Oltre l'alternativa tra socialdemocrazia e stalinismo, en Rinascita, 35, 8 de septiambre de 1978
- M. Fedeli de Cecco, Il Rousseau di Galvano della Volpe, en Studi Urbitani, n° 2, 1975.
- J. Fraser, Rousseau e Marx: un'ipotesi di lavoro, en Rinascita, 35, 8 de septiambre de 1978

M. Fugazza, Bellavolpismo e nuova sinistra. Sul rapporto tra i Quaderni rossi e il marxismo teorico, en aut-aut, nº 149-150, 1975

V. Gerratana, Democrazia e Stato di diritto, en Società, XVII,1961

L. Gruppi, Note sul dibattito teorico marxista in Italia, en Critica marxista,6, 1974

R. Guastini y R. Levrero, Garantismo e programmazione democratica. A proposito de della Volpe e del dellavolpismo, en Classe, 3, noviembre de 1970.

M.A. Manacorda, Galvano della Volpe:lavoro e liberta. en Marx e la pedagogia moderna:Roma, Riuniti, 1967.

R. Paris, Presentación de la edición francesa de Rousseau e Marx:Paris, Grasset, 1974.

G. Prestipino, La scuola di della Volpe:filosofia e concezione dello Stato, en Critica marxista,IX,4, julio-agosto de 1971

G. Vacca, La teoria ed i livelli attuali della lotta di classe, en Rinascita,36, 19 de septiembre de 1971.

D. Zolo, La teoria comunista dell'estinzione dello Stato. Bari, De Donato, 1974

7. Ensayos sobre estética y poética en Galvano della Volpe

I. Ambrogio, Per una teoria letteraria marxista:Galvano della Volpe, en Ideologia e tecniche letterarie:Roma, Riuniti, 1971

F. Calvo, Il problema del 'significato' nella Critica del gusto de Galvano della Volpe, en Giornale critico della filosofia, LIII, fascículo 4, octubre/diciembre de 1974

E. Garroni, Il destino 'eccentrico' di una estetica, en Rinascita,35, 8 de septiembre de 1978

- A. Giuducci, Dallo gdanovismo allo strutturalismo, Milán, Feltrinelli, 1967
- M. Modica, L'estetica di Galvano della Volpe, Roma, Officina, 1978
- G. Morpurgo Tagliabue, Estetica e semantica. I: Il linguaggio e i modi comunicativi dell'arte, en Rivista di estetica, VI, fascicolo 3, septiembrediciembre de 1961
- R. Mussolino, Marxismo ed estetica in Italia, Roma, Riuniti, 1963
- A. Negri, Galvano della Volpe e l'autonomia semantica dell'arte, en Filmcritica, XX, nº 196-197, marzo-abril de 1969
- A. Plebe, Il conceptto de autoverifica in estetica, en Rivista di estetica, III, fascículo 3, septiembrediciembre de 1958
- G. Prestipino, L'arte e la dialettica in Lukács e della Volpe, Messina-Florenzia, D'Anna, 1961
- M. Rossi, Galvano della Volpe e il problema della storizzazione dell'estetica, en Filmcritica, nº 196-197, marzo-abril de 1969.
- L. Rossi, Situazione dell'estetica in Italia. Una ipotesi sullo sviluppo dell'estetica italiana contemporanea, Turín, Paravia, 1976
- R. Simone, Parafresi critica e traducibilità della poesia nella estetica di Galvano della Volpe, en Giornale critico della filosofia italiana, XLV, fascículo 2, abril/julio de 1966
- G. Vecchi, Il monadismo estetico di Galvano della Volpe, en Rivista di filosofia neoscolastica, XLIV, fascículo 5, septiembrediciembre/octubre de 1952

8. Otros trabajos de interés para el tema

- P. Alatri, Introduzione a J.J. Rousseau, Scritti politici: Turín, UTET, 1970
- P. Anderson, Considerations on Western Marxism. Londres, New Left Books, 1976 (hay traducción castellana: Madrid, Siglo XXI, 1978)
- Anónimo, Per una ripresa del dellavolpismo, en Metropolis I, nº 1, octubre de 1977
- N. Badaloni, Marxismo come storicismo, Milán, Feltrinelli, 1962
- G. Barletta, Marxismo e teoria della scienza, Bari, Dedalo, 1978
- F. Cassano, Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971), Bari, De Donato, 1973
- M. Centrone, Logica formale e materialismo, Bari, Dedalo, 1977
- U. Cerroni, Crisi del marxismo? Roma, Riuniti, 1978
- L. Colletti, Il marxismo e Hegel. Bari, Laterza, 1969, 2ª ed. (hay traducción castellana: México, Grijalbo, 1977, dos volúmenes)
- L. Colletti, Ideologia e società. Bari, Laterza, 1970 (hay traducción castellana: Barcelona, Fontanella, 1975)
- L. Colletti, Intervista politico-filosofica (con un saggio su Marxismo e dialettica), Bari, Laterza, 1975 (hay traducción castellana de la Intervista en Zona Abierta, 4, 1975; y del ensayo sobre marxismo y dialéctica en: Barcelona, Anagrama, 1977).
- V. Curi, Sulla scientificità del marxismo. Filosofia e critica dell' economia politica nel marxismo italiano degli anni sessanta. Milán, Feltrinelli, 1975
- R. Guastini, Marx: della filosofia del diritto alla scienza della società. Bolonia, Il Mulino, 1974

C. Luporini, La 'fortuna di Hegel nel marxismo, en L'Opera e l'eredi-
tá di Hegel:Bari,Laterza,1972

M. Rossi, Cultura e rivoluzione,Roma, Riuniti, 1974

S. Timpanaro, Sul materialismo, Pisa, Nistri-Lischi,1970

Varios autores, El marxismo italiano degli anni sessanta. Roma,Edito-
ri Riuniti/Istituto Gramsci,1972 (hay traducción caste-
llana:Barcelona, Grijalbo,1977)

G. Vacca, Politica e teoria nel marxismo italiano degli anni sessan-
ta,Bari,De Donato, 1972.